

Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939

Henryk Hoffmann

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

RECENZENCI

Prof. dr hab. Andrzej Bronk

Dr hab. Zbigniew Stachowski, prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego

PROJEKT OKŁADKI

Paweł Bigos

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Jerzy Hrycyk

Władysława Bulsza

KOREKTA

Barbara Cabala

Publikacja sfinansowana przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Henryk Hoffmann & Uniwersytet Jagielloński

Wydanie I, Kraków 2004

All rights reserved

ISBN 83-233-1770-4

www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Karmelicka 27/4, 31-131 Kraków

tel. (012) 423-31-87, 423-35-49

Dystrybucja: ul. Bydgoska 19 C, 30-056 Kraków

tel. (012) 638-77-83, fax (012) 423-31-60, 636-80-00 w. 2022, fax w. 2023

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl

Konto: BPH PBK SA IV/O Kraków nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

SPIS TREŚCI

Wstęp. Stan badań nad dziejami religioznawstwa polskiego do 1939 r.....	7
Rozdział I. Religioznawstwo jako dyscyplina naukowa i znaczenie poznawania jej dziejów	15
Rozdział II. Początki polskich badań religioznawczych.....	53
§ 1. Prekursorzy polskich badań religioznawczych w epoce oświecenia i romantyzmu	53
§ 2. Pionierzy polskich badań religioznawczych.....	65
Rozdział III. Rozwój katolickich badań religioznawczych.....	87
Rozdział IV. Badania religioznawcze wśród mniejszości religijnych.....	109
§ 1. W kręgu protestanckich badaczy religii.....	110
§ 2. W kręgu żydowskich badaczy religii.....	116
Rozdział V. Wkład etnografów, antropologów i socjologów w rozwój badań religioznawczych	123
Rozdział VI. W kręgu psychologicznych badań nad religią i religijnością.....	159
Rozdział VII. Wkład orientalistów w rozwój badań religioznawczych	189
Rozdział VIII. Wkład filologów klasycznych w rozwój badań religioznawczych.....	207
Zakończenie	223
Bibliografia	227
Indeks nazwisk	

SPIS ILUSTRACJI

1. Friedrich Max Müller (*Leben und Religion. Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften von Max Müller*), Stuttgart [b.d.w.]
2. Cornelis Petrus Tiele (H. van Breevaart, G. Wiegers i A.L. Molendijk) *Religie in de Academische Arena. Leven en werk van C.P. Tiele (1830–1902)*, red. A. van der Lam, Leiden 2002
3. Strona tytułowa drugiego numeru z pierwszego rocznika „Revue l’histoire des religions”
4. Strona tytułowa pierwszego numeru „Archiv für Religionswissenschaft”
5. Strona tytułowa pierwszego numeru „Anthropos”
6. Strona tytułowa pierwszego tomu *Encyclopaedia of Religion and Ethics*
7. Strona tytułowa pierwszego wydania, pierwszego tomu *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
8. Strona tytułowa polskiego przekładu Adolfa Dygasińskiego pracy F.M. Müllera *Introduction to the Science of Religion*, London 1873
9. Jan Aleksander Karłowicz (A.A. Kryński: *Jan Karłowicz (1836–1903). Zarys życia i prac*, Warszawa 1903)
10. Ignacy Radliński (I. Radliński: *Mój żywot*, Łuck 1938), s. 96–97
11. Andrzej Niemojewski (A. Niemojewski: *Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der ewangelischen Astrastoffe, Astralszenen und Astralsystems*, München 1910, t. 1)
12. Aleksander Brückner (*Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928)
13. Ks. Idzi Radziszewski (*Katolicki Uniwersytet Lubelski* [Lublin 1938])
14. Ks. Szczepan Szydelski (Archiwum Akt Nowych w Warszawie)
15. Ks. Józef Archutowski (Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego)
16. Ks. Józef Kruszyński („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1964, z. 1, s. 3)
17. Stanisław Poniatowski (ks. E. Bulanda: *Pamięci wybitnego etnologa polskiego prof. dr Stanisława Poniatowskiego*, „Lud” 1946, t. 36, s. 19)
18. Kazimierz Moszyński (Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego)
19. Bronisław Malinowski (Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem)
20. Ludwik Krzywicki (*Ludwik Krzywicki. Praca zbior. poświęcona jego życiu i twórczości*, Warszawa 1939, s. 7)
21. Stefan Czarnowski (S. Czarnowski: *Spółczeństwo-Kultura. Prace z socjologii i historii kultury*, Warszawa–Poznań 1939, s. 5)
22. Edward Abramowski (E. Abramowski: *Pisma socjologiczne i historyczno-gospodarcze*. W oprac. K. Krzeczковского, Warszawa 1938)
23. Jan Władysław Dawid (J.W. Dawid: *Psychologia religii*, Warszawa 1933)
24. Władysław Witwicki (I. Dąbska: *Władysław Witwicki (1878–1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, z. 1–2, s. 262–268)
25. Andrzej Gawroński („Rocznik Orientalistyczny” 1928, t. 4, s. III)
26. Stanisław Schayer (S. Schayer: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Mejor, Warszawa 1988)
27. Tadeusz Zieliński (Archiwum Muzeum Uniwersytetu Warszawskiego)
28. Ryszard Gansiniec (Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego)

WSTĘP

STAN BADAŃ NAD DZIEJAMI RELIGIOZNAWSTWA POLSKIEGO DO 1939 R.

Naukowe badania religii mają w Polsce (licząc od 1873 r.) 130-letnią tradycję. Niestety nie jest ona u nas zbyt dobrze znana. Pomimo, że już prawie 30 lat (założony w 1974 r.) istnieje pierwszy (a w tej chwili także jedyny¹) Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, to w ramach prowadzonej tam działalności naukowo-dydaktycznej brak jest osobnych zajęć z dziejów rodzimej refleksji nad religią. Problematyka ta jest w IR UJ obecna w obrębie przedmiotu *Wstęp do religioznawstwa*, gdzie jednak polskie badania omawiane są w nader skromnym zakresie.

Powyższa konstatacja nie oznacza, że w Polsce problematyka dziejów polskich badań religioznawczych została zupełnie zaniedbana. Wraz z powstaniem w 1958 r. Polskiego Towarzystwa Religioznawczego (PTR) i (rok wcześniej) pierwszego specjalistycznego pisma „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” krąg uczonych tam skupionych za jedno ze swoich zadań uznał m.in. przypomnienie i propagowanie rodzimej tradycji badań religioznawczych. Zaowocowało to licznymi monograficznymi artykułami, poświęconymi bądź to poszczególnym postaciom z dziejów polskiego religioznawstwa, bądź też jego dziedzinom lub orientacjom badawczym. Na szczególne podkreślenie zasługuje tu wkład takich badaczy, jak: Cz. Lechicki, K. Judenko, Z. Poniatowski, H. Swienko, A. Nowicki, J. Szmyd i M. Nowaczyk.

Problematykę korzeni polskich badań nad religią podjął z początkiem lat 60. XX w. S. Grzybowski w dwóch artykułach: *Początki religioznawstwa w Polsce...*² i *Początki naukowego badania religii w Polsce w okresie Oświecenia*³, następnie A. Nowicki wydał syntezę *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965, będącą w istocie monograficznym opracowaniem polskiej refleksji nad religią (od czasów odrodzenia aż po współczesność), ograniczoną jednak głównie do filozoficznej krytyki religii. Wcześniej M. Nowaczyk opublikował skrypt *Zarys dziejów religioznawstwa w Polsce. Program i wskazówki bibliograficzne*, Warszawa 1962, który był pierwszą polską próbą syntezy omawianej tu problematyki o charakterze bibliograficznym. Ponadto opracował on także hasła: *Religioznawstwo polskie do Malej Encyklopedii Religioznawstwa Mark-*

¹ W latach 1984–1990 funkcjonował Instytut Religioznawstwa w Wyższej Szkole Nauk Społecznych KC PZPR w Warszawie, pod kierunkiem W. Mysłka. Nie prowadzono tam jednak stacjonarnych studiów magisterskich.

² „Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych [PAN]” 1961, z. 5, s. 102–103.

³ „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1963, nr 1, s. 47–73.

sistowskiego, 1970⁴, a następnie także do *Leksykonu Religioznawczego* wydanego w 1988⁵ i *Leksykonu Religioznawczego*, pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego z 1998 r.⁶ Napisał też obszernie rozdziały, dotyczące polskiego religioznawstwa do skryptu *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*, Cz. 1–2, 1981–1982⁷ oraz do powstałego na jego podstawie podręcznika *Zarys religioznawstwa*, 1988⁸ – obie ostatnie prace pod redakcją J. Kellera. Z wyjątkiem wyżej wymienionego przewodnika bibliograficznego M. Nowaczyka, we wszystkich wspomnianych pracach pominięto, bądź potraktowano nader powierzchownie, udział w naukowych badaniach religioznawców konfesyjnych.

Szczególnie duży wkład w rozwój prac nad dziejami polskiego religioznawstwa wniósł Z. Poniatowski. Po pierwsze – już we *Wstępie do religioznawstwa*, Warszawa 1959 (wyd. 3, 1962), poświęcił jeden z rozdziałów polskiej refleksji nad religią⁹; po drugie – był on autorem opracowania *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*¹⁰ oraz przez wiele lat kierował programami badawczymi (poświęconymi dziejom polskiego religioznawstwa) realizowanymi w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (IFiS PAN)¹¹. Rezultaty tych badań publikowane były w „Studiach Religioznawczych”, których serię B: *Teoria i Metodologia Religioznawstwa* (począwszy od numeru 8 do 22 – parzyste numery) Z. Poniatowski redagował¹². Zamieszczono tam wiele cennych opracowań bibliograficznych oraz monograficznych opisów polskich badaczy religii, orientacji metodologicznych czy też analiz religioznawczej wartości rozmaitych periodyków.

Próbą syntezy polskich badań nad religią był także artykuł P.O. Szolca *Religionswissenschaft in Polen*, zamieszczony w czasopiśmie „Numen”¹³ – organie Międzynaro-

⁴ „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” (dalej cyt. jako „Euhemer”) 1970, nr 3–4, s. 190–196.

⁵ M. N[owaczyk]: *Religioznawstwo polskie* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 232–238 (= tenże sam art. w *Małej Encyklopedii Religioznawczej*, „Euhemer” 1988, nr 1).

⁶ M. N[owaczyk]: *Religioznawstwo polskie* [w:] *Leksykon Religioznawczy*. Pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 3–4, s. 161–164.

⁷ M. Nowaczyk: *Religioznawstwo polskie. Zarys historii, problematyki i metod* [w:] *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*, Warszawa 1981, cz. I, s. 227–265.

⁸ M. Nowaczyk: *Religioznawstwo polskie. Zarys historii problematyki i metod* [w:] *Zarys religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1988, s. 204–227.

⁹ Z. Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 1962, wyd. 3 (zob. zwłaszcza rozdz. I. § 1: *Religioznawstwo w Polsce*, s. 66–72 oraz *Bibliografię*, s. 241–278).

¹⁰ Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 47–65 (= poszerzona i poprawiona angielska wersja *The Beginnings of the Science of Religions in Poland (1873–1918)*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 11–51. Warto przypomnieć, że dla *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej* Z. Poniatowski opracował hasło *Religioznawstwo w Polsce*, WEP PWN, Warszawa 1970, t. 13 (*Suplement*), s. 407–408.

¹¹ Chodzi tu o tzw. Problemy resortowe: PAN III-15 i PAN III-31 oraz Problem centralny: CPBP 07.02.1.7. W ramach tych problemów badawczych Z. Poniatowski opracowywał latami bio-bibliogramy religioznawców polskich do przygotowywanej monografii *Historia religioznawstwa w Polsce*, której nie napisał. Te bardzo cenne materiały (w których opracowaniu w skromnym zakresie – jako stażysta i uczeń Profesora – współuczestniczyłem) przekazał następnie do Instytutu Religioznawstwa UJ. Warto także przypomnieć, iż pod opieką naukową Z. Poniatowskiego powstały dwie dysertacje doktorskie, dotyczące polskiej recepcji dwu ważnych nurtów w religioznawstwie: szkoły kulturowohistorycznej (E. Peczółko-Pustelnik) i astralistyki (H. Hoffmann).

¹² Ostatni redagowany przez Z. Poniatowskiego numer 22 „Studiów Religioznawczych” ukazał się w 1990 r. Od tego czasu z przyczyn ekonomicznych zaprzestano wydawania tego pisma.

¹³ „Numen” 1971, z. 1, s. 45–80.

dowego Stowarzyszenia Historii Religii (IAHR). Była to pierwsza praca przybliżająca czytelnikowi z Zachodu tradycję polskich badań religioznawczych. Kolejną taką próbą był artykuł H. Grzymały-Moszczyńskiej i H. Hoffmanna *The Science of Religion in Poland: Past and Present*, zamieszczony w 1998 r. w znanym (wydawany w Lejdzie w Holandii) religioznawczym czasopiśmie „Method & Theory in the Study of Religion”¹⁴.

Poza wymienionymi wyżej pracami powstawały także syntetyczne opracowania polskich dziejów poszczególnych dziedzin religioznawczych. Na czoło wysuwają się tu liczne prace J. Szmyda, dotyczące polskich badań z zakresu psychologii religii. Z najważniejszych wymienimy tylko: *Prekursorzy psychologii religii w Polsce. Studium poglądów religioznawczych E. Abramowskiego, J.W. Dawida, J. Hempla*, Warszawa 1978; oraz *Osobowość i religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979; a także *Psychologiczny obraz religijności i mistyki. Z badań psychologów polskich*, Kraków 1996. Próby syntetycznego ujęcia dziejów rodzimych badań z zakresu psychologii religii zawierają także artykuły: A. Zycha: *Psychologia religii*¹⁵, H. Grzymały-Moszczyńskiej: *Psychology of Religion in Poland*¹⁶, T. Doktora i K. Franczaka: *La psicologia della religione in Polonia*¹⁷ oraz T. Doktora: *Psychologia religii w Polsce – rys historyczny*¹⁸.

Z zakresu socjologii religii na czoło wysuwają się: zbiorowe opracowanie pod red. ks. J. Majki: *Socjologia religii w Polsce*¹⁹ oraz artykuły – ks. F. Pelki: *Początki i rozwój socjologii religii w Polsce*²⁰ i (przede wszystkim) ks. W. Piwowarskiego: *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*²¹, a także poprawiona i poszerzona wersja tego opracowania, pt. *Socjologia religii*, opublikowana w zbiorze *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*²². Warto przypomnieć też, że w pracy zbiorowej pod redakcją K.Z. Sowcy: *Szkice z historii socjologii polskiej*, Warszawa 1983, F. Adamski zamieścił interesujący szkic o pionierze „socjologii parafii” w Polsce ks. F. Mirku²³.

Duży wkład do badań dziejów polskiego religioznawstwa wniósł także H. Swienko (1932–1997), którego szczególnie interesował udział polskich uczonych w badaniach etnoreligioznawczych oraz ich aktywność na arenie międzynarodowej. Ponadto opracował on kilkudziesiąt zestawów bibliograficznych ułatwiających niezmiernie eksplorację omawianej problematyki. Jego publikowane przez wiele lat na łamach „Euhemera” *Materiały do bibliografii religioznawstwa polskiego* oraz *Polska bibliografia religioznawstwa...*, a także liczne bibliograficzne wykazy zawartości problematyki religioznawczej w wielu polskich czasopismach etnograficznych (np. „Światowit”, „Sobótka”,

¹⁴ „Method & Theory in the Study of Religion” 1998, s. 352–372.

¹⁵ „Euhemer” 1985, nr 2, s. 51–57.

¹⁶ „The International Journal for the Psychology of Religion” 1991, nr 4, s. 243–247.

¹⁷ „Orientalmenti Pedagogici” 1998, nr 2, s. 324–336.

¹⁸ „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” (dalej cyt. jako „Nomos”) 2001, nr 32–33, s. 119–144.

¹⁹ „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, t. 5, z. 4, s. 99–111.

²⁰ „Collectanea Theologica” 1974, nr 3, s. 141–143.

²¹ „Studia Warmińskie” 1971, t. VIII, s. 345–387.

²² W. Piwowarski: *Socjologia religii* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1977, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. 2, s. 189–214.

²³ F. Adamski: *Ks. Franciszek Mirek: pionier socjologii parafii* [w:] *Szkice z historii socjologii polskiej*. Praca zbior. pod red. K.Z. Sowcy, Warszawa 1983, s. 384–397.

„Etnografia Polska”, „Wisła” „Lud”) zostały następnie (w części dotyczącej badań religioznawczych po II wojnie światowej) zebrane w formie bibliografii tematycznych, wydanych przez Centralny Ośrodek Metodyczny Nauk Politycznych w Warszawie²⁴. W roku 1974 H. Swienko opublikował na łamach „Euhemera” także opracowanie *Historia religioznawstwa w Polsce (Przegląd bibliograficzny)*²⁵.

Po tragicznie zmarłym prof. H. Swience (na prośbę jego rodziny) autorowi niniejszej monografii przypadł obowiązek przejęcia dla biblioteki Instytutu Religioznawstwa UJ jego księgozbioru wraz z pozostałymi po Profesorze materiałami naukowymi (setki stron maszynopisów, najrozmaitszych zestawów bibliograficznych, tysiące fiszek, eks-cerptów, notatek, zbiorów fotograficznych itp.). Równoległe z opracowywaniem niniejszej monografii następowało porządkowanie owych materiałów, wielokrotnie zatem zbiór ten był pomocny przy jej pisaniu.

Cennym źródłem do poznania polskich badań religioznawczych jest także rocznikowy zeszyt „Euhemera” (1966, nr 6), podsumowujący 10-lecie (1957–1966) polskich badań nad religią, inspirowanych i prowadzonych przez krąg współpracowników tego pisma, jak też przez PTR²⁶. Pomimo że w głównych swych częściach dotyczy on okresu powojennego (PRL), to jednak w wielu artykułach autorzy przypomnieli także wcześniejszą (przedwojenną) tradycję badań nad religiami. Ponadto z okazji 10-lecia istnienia Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego odbyła się sesja naukowa, podczas której J. Ochman i autor niniejszej pracy wygłosili referaty podsumowujące badania religioznawcze prowadzone w UJ do 1939 r.²⁷

Charakter porównawczy dwu ważnych katolickich ośrodków religioznawczych, warszawskiego i lwowskiego, ma cenne opracowanie M. Mikołajczyka: *Warszawski i lwowski ośrodek katolickiego religioznawstwa w Polsce międzywojennej*, Opole 1987. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że autor skoncentrował się na znaczeniu badań nad religią, prowadzonych przez badaczy katolickich, których wkład w rozwój religioznawstwa polskiego do II wojny światowej był dotychczas często pomijany, bądź lekceważony²⁸, tak że praktycznie wiedza o nim sprowadzała się do kilku zaledwie

²⁴ Zob. H. Swienko: *Historia porównawcza religii. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich wydanych w latach 1945–1983*, Warszawa 1984; tegoż: *Antropologiczny wymiar religii. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich, wydanych w latach 1945–1984*, Warszawa 1985; tegoż: *Socjologia i psychologia religii i religijności*, Warszawa 1985; tegoż: *Filozofia religii i filozofia religijna. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich w latach 1945–1985*, Warszawa 1986.

²⁵ „Euhemer” 1974, nr 1, s. 131–143.

²⁶ W dniu 30 czerwca 1966 r. odbyła się konferencja naukowa zorganizowana przez Zakład Religioznawstwa IFiS PAN oraz PTR, poświęcona ocenie dorobku religioznawstwa w Polsce Ludowej, ze szczególnym uwzględnieniem ostatnich dziesięciu lat. Zgłoszone tam referaty złożyły się na omawiany zeszyt. M. Nowaczyk i Z. Poniatowski opracowali art.: *Ogólna teoria religii, metodologia i historia religioznawstwa* (s. 5–19); T. Margul: *Porównawcza historia religii* (s. 21–30); K. Judenko i Z. Poniatowski: *Socjologia religii* (s. 31–42); J. Szmyd: *Psychologia religii* (s. 43–47); H. Swienko: *Etnografia religioznawcza* (s. 49–60); J. Keller: *Teoria i historia chrześcijaństwa* (s. 61–69); J. Borgosz: *Filozofia chrześcijańska* (s. 71–81); A. Nowicki: *Zarys dziejów ateografii w Polsce* (s. 83–89).

²⁷ Sesja ta odbyła się w dniach 8–9 listopada 1984 r. i w trakcie jej trwania wygłoszono m.in. następujące referaty: J. Ochman: *Badania religioznawcze na Uniwersytecie Jagiellońskim od początku uniwersytetu do roku 1800*, „Studia Religioznawcze” 1987, z 20, s. 7–54; H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, tamże s. 55–63.

²⁸ Nieliczne wzmianki o polskim religioznawstwie katolickim zawiera praca M. Howieckiego: *Dzieje nauki polskiej*, Warszawa 1981, s. 307; natomiast problem ten pominięto np. w takich opracowaniach

wzmianek. Sytuacja ta uległa pewnej zmianie dopiero po ukazaniu się wcześniej wspomnianych prac M. Nowaczyka, Z. Poniatowskiego, P. Szolca, J. Ochmana i H. Hoffmanna, ale dopiero monografia M. Mikołajczyka dotycząca wkładu do badań religioznawczych dwu najważniejszych (warszawskiego i lwowskiego) z pięciu wówczas istniejących (nadto także krakowskiego, lubelskiego i wileńskiego) ośrodków uniwersyteckich z teologicznymi fakultetami²⁹ umożliwiła bardziej szczegółowy wgląd w stan ówczesnego religioznawstwa katolickiego, bowiem autor szczególnie dużo staranności włożył w omówienie podstaw organizacyjno-instytucjonalnych katolickich badań nad religią.

Problematyki katolickich badań religioznawczych dotyczą także prace E. Pczółko-Pustelnik: *Recepcja szkoły kulturowohistorycznej w religioznawstwie polskim*³⁰; *Funkcjonowanie szkoły historyczno-kulturalnej w polskim religioznawstwie i w dyscyplinach pokrewnych w okresie międzywojennym*³¹; *Wpływ szkoły historyczno-kulturalnej w polskim religioznawstwie i w naukach pokrewnych do 1918 r.*³²; S. Cinala: *Ks. prof. A. Klawek i ks. prof. J. Archutowski jako religioznawcy*³³; a także liczne artykuły ks. H. Zimonia, dotyczące naukowo-dydaktycznej działalności Katedry Historii i Etnologii Religii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w których autor sporo miejsca poświęcał zawsze przypomnieniu genezy i historii tej naukowej placówki w czasach przed II wojną światową³⁴. H. Zimoń do polskiego wydania podręcznika znanego niemieckiego religioznawcy G. Lanczkowskiego: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, dołączył *Wybraną religiologiczną bibliografię polską*³⁵, w której znaczna część pozycji dotyczy religioznawstwa interesującego nas okresu ze szczególnym uwzględnieniem autorów katolickich.

Zasadniczym celem niniejszej pracy jest:

1) wypełnienie istniejącej w nauce polskiej dotkliwej luki, polegającej na tym, że w odróżnieniu od wielu innych nauk humanistycznych (filozofii, teologii, etnografii, etnologii i antropologii, psychologii, socjologii, archeologii, orientalistyki, filologii klasycznej itd.) brak jest całościowego kompendium wiedzy o polskiej tradycji badań religioznawczych;

2) wykazanie (wbrew rozpowszechnionym poglądom o słabości polskich badań nad religią do 1939 r.), że pomimo wielu uwarunkowań uniemożliwiających rozwój pol-

zbiorowych, jak: *Historia nauki polskiej*. Pod red. B. Suchodolskiego..., Wrocław 1987, t. IV; 1992, t. V; *Polska Akademia Umiejętności 1872–1952. Nauki Humanistyczne i Społeczne*, Wrocław 1974.

²⁹ M. Mikołajczyk: *Warszawski i lwowski ośrodek katolickiego religioznawstwa*, Opole 1987, s. 15–20.

Autor wyróżnił ponadto jeszcze ośrodki poznański, pelpliński, wrocławski i kielecki.

³⁰ Opublikowana w: *Działalność Instytutu Anthropolos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod. red. H. Zimonia SVD, Pieniężno 1980, s. 72–84.

³¹ „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej we Wrocławiu. Nauki Społeczne” 1987, z. 2, s. 71–85.

³² Tamże 1988, z. 3, s. 137–146.

³³ „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 55–58.

³⁴ H. Zimoń: *Działalność naukowo-dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [w:] *Działalność Instytutu Anthropolos...*, dz. cyt., 231–245; *Działalność naukowo-badawcza Katedry Historii i Etnologii Religii KUL (specjalizacja Religioznawstwa Sekcji Teologii Fundamentalnej)*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 1985, nr 2, s. 60–64; *W trzydziestolecie reaktywowania Katedry Historii i Etnologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [w:] *Z badań nad religią i religijnością ludową*. Praca zbior. pod. red. H. Zimonia SVD, Warszawa 1988, s. 149–158; *Działalność dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii KUL*, „Lud” 1990, t. 73, s. 251–255.

³⁵ H. Zimoń SVD: *Wybrana religiologiczna bibliografia polska* [w:] G. Lanczkowski: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 149–162.

skiego akademickiego religioznawstwa oraz widocznej ostrej dyferencjacji rodzimej refleksji nad religią, na dwa (główne) skonfliktowane z sobą z przyczyn światopoglądowych obozy: „laicki” i „katolicki” (nie tyczyło to wszak wszystkich polskich badaczy religii tego okresu) badania te rozwijały się prężnie. Wielu rodzimych badaczy było znanych i uznanych także na arenie międzynarodowej.

Ponieważ polskie badania religioznawcze prowadzone były często w obrębie innych dyscyplin naukowych, stąd zaistniała konieczność prześledzenia ich dziejów pod kątem obecności w nich refleksji nad religią. Szczególnie przydatna (poza wspomnianymi już wyżej socjologią i psychologią) okazała się tu eksploracja dziejów takich dyscyplin nauki, jak: teologia, filozofia, etnologia (antropologia kulturowa), etnografia (ludoznawstwo i folklorystyka), językoznawstwo, orientalistyka, filologia klasyczna, archeologia, biblistyka, historia Kościoła itp. Wykorzystaną dla celów niniejszej pracy literaturę z tych zakresów podano zawsze „w ramach” na początku każdej z odpowiednich części niniejszego opracowania.

Osobnym zagadnieniem, wymagającym wyjaśnienia jest kwestia zakresu przedłożonej pracy. Co do ram czasowych rok 1873 traktujemy za Z. Poniatowskim (wyjaśniamy to w odpowiednim miejscu szczegółowo) za datę wejścia religioznawstwa w polską świadomość społeczną, natomiast rok 1939 i wybuch II wojny światowej stanowią cezurę zamykającą okres kształtowania się polskich badań religioznawczych zrazu okresu „pionierskiego” (do 1918 r., w sytuacji kiedy nie istniało państwo polskie), a później także w II Rzeczypospolitej. Poza te ramy czasowe wykraczamy wówczas, gdy:

- po pierwsze – szukamy korzeni i prekursorów rodzimych badań religioznawczych,
- po drugie – w sytuacjach, kiedy omawiamy osiągnięcia tych badaczy, którzy kontynuowali swoje religioznawcze badania rozpoczęte przed 1939 r. także po r. 1945.

Nadając niniejszej pracy tytuł *Dzieje polskich badań religioznawczych w latach 1873–1939*, pragnęliśmy zaznaczyć, że przedmiotem naszych analiz będą przede wszystkim badania *stricte* religioznawcze i im bliskie w tym sensie, że oscylujące wokół głównych dziedzin nauki o religiach (religioznawstwa), jak historia (porównawcza) religii, teoria religii, historia, teoria i metodologia religioznawstwa, socjologia religii, psychologia religii, itp. Z analizy zebranego materiału wynikało, że do opracowania podjętego zagadnienia niezbędna będzie eksploracja perypetii dziejowych takich nauk, jak: etnografia (folklorystyka), etnologia, antropologia kulturowa, filologia orientalna i klasyczna, biblistyka i archeologia; chociaż tej ostatniej nie wyodrębniliśmy w postaci osobnego rozdziału, to jednakże o wkładzie do religioznawstwa licznych archeologów (pradziejowych, starożytnych, biblijnych itd.) wspominamy często przy omawianiu zakresów zainteresowań religioznawczych rozmaitych badaczy.

Nie zdecydowaliśmy się tej pracy zatytułować wprost *Dzieje polskiego religioznawstwa w latach 1873–1939*, przede wszystkim z tego powodu, że pomimo faktu, iż na ziemi polskiej idee uprawiania nowej nauki dotarły niemal natychmiast, jak tylko pojawiły się na Zachodzie Europy (Anglia, Francja, Niemcy) i miały swoich gorących zwolenników, to jednak w sensie akademickim na trwałe religioznawstwo w Polsce zaczęło się rozwijać dopiero w drugiej połowie XX w. Odrzuciliśmy także (narzucający się pierwotnie) tytuł *Dzieje polskich badań nad religią w latach 1873–1939* jako zbyt

szeroko zakreślony. Trudno przecież znaleźć taki dział humanistyki, który by w jakimś stopniu nie badał tak ważnego fenomenu społecznego i kulturowego, jakim jest religia.

W związku z powyższymi uwagami pragniemy podkreślić, że w niniejszej pracy byliśmy zmuszeni pominąć wkład w rozwój badań na religią całej rzeszy teologów i filozofów (także filozofów religii): Maurycego Straszewskiego (1848–1921), ks. Aleksandra Pechnika (1855–1935), Mariana Zdziechowskiego (1861–1938), Franciszka Gabryła (1866–1914), ks. Ignacego Charszewskiego (1869–1940), Tadeusza Micińskiego (1874–1918), Władysława Spasowskiego (1877–1941), Stanisława Brzozowskiego (1878–1911), ks. Fryderyka Klimke SJ (1878–1924), ks. Jacka Woronieckiego (1878–1949), Wiktora Wąsika (1883–1963), Bogumiła Jasinkowskiego (1883–1969), Włodzimierza Szyłkarskiego (1894–1960), ks. Franciszka Sawickiego (1887–1952), ks. Franciszka Kwiatkowskiego SJ (1888–1949), ks. Konstantego Michalskiego CM (1879–1947), Bolesława Micińskiego (1911–1943) i wielu innych. Nawet bowiem syntetyczne przedstawienie ich (a także przecież licznych innych myślicieli) poglądów na religię wymagałoby obszernego kompendium, zapewne nie mniejszego niż niniejsze opracowanie. Pomijamy tu także (jakże ważną zwłaszcza w początkowym okresie kształtowania się rodzimego religioznawstwa) obszerną i gwałtowną polemikę wokół modernizmu, toczoną u nas do I wojny światowej³⁶, jak też wiele innych ówczesnych i późniejszych sporów teologicznych i filozoficznych³⁷.

Podobnie przyszło nam pominąć działalność i twórczość naukową licznych historyków (starożytnych, mediewistów, nowożytnych itp.), także historyków kultury, historyków sztuki, historyków literatury, historyków prawa, muzealników, archiwistów itp., choć ich wkład w rozwój polskiej refleksji nad różnymi aspektami religii jest niezaprzeczalny. Z całej rzeszy przedstawicieli nauk historycznych szczególnie ciekawe dla religioznawstwa były (a często nadal pozostają) prace Feliksa Konecznego (1862–1949), Adama Szelańskiego (1873–1961), ks. Szczęsnego Feliksa Dettloffa (1878–1961), wybitnego badacza reformacji i orędownika powstania akademickiego religioznawstwa Stanisława Kota (1885–1975), Ludwika Piotrowicza (1886–1957), Ludwika Chmaja (1888–1959), Kazimierza Chodynickiego (1890–1942), Juliana Krzyżanowskiego (1892–1976), Zdzisława Zmigrydera-Konopki (1897–1939).

Kolejnym problemem była kwestia omówienia wkładu w badania religioznawcze licznych polskich historyków Kościoła (tak konfesyjnych, jak też laickich). Stanęliśmy bowiem wobec konieczności analizy materiału bardzo obszernego. Trud ten podjęliśmy, wiedząc, iż badanie historii Kościoła (jest to przecież ukształtowana od dawna osobna nauka), jego rozmaitych perypetii dziejowych, podziałów (katolicyzm, prawo-

³⁶ Por. na ten temat: *Studia o modernistach katolickich*. Praca zbior. pod red. J. Kellera i Z. Poniatowskiego, Warszawa 1968; R. Padoł: *Irracjonalna treść religii w interpretacji polskiego modernizmu*, „Studia Religioznawcze” 1979, z. 4, s. 107–123; tenże: *Z problematyki religii i kultury w polskim modernizmie*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne” 1981, z. 3, s. 95–107; tenże: *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982; oraz M. Skrzypek: *Katolicyzm i wolnomyślicielstwo wobec polskiego modernizmu*, „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 11, s. 64–77; Z. Mikolejko: *Katolicka filozofia kultury w Polsce w okresie modernizmu 1895–1914*, „Studia Religioznawcze” 1987, nr 21, s. 45–72.

³⁷ Wgląd w literaturę o owych sporach dają np.: praca zbior. pod red. M. Straszewskiego i ks. F. Gabryła: *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, Kraków 1914, t. 1–2; J. Woroniecki (red.): *Przewodnik po literaturze religijnej*, Lwów 1914 (wyd. 2 – Poznań 1927); ks. A. Klawek: *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków 1948; *Dzieje teologii katolickiej w Polsce wiek XIX i XX*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, cz. I; 1977, cz. II.

sławie, protestantyzm, kwestie (rozmaitego) „sektantwa” itp.), wykształconych form instytucjonalnych, uregulowań prawnych (kanonistyka) itp. jest niezbędne do zrozumienia powstania i przemian dziejowych rozmaitych odłamów chrześcijaństwa. Ostatecznie ograniczyliśmy się do omawiania prac tych badaczy, którzy w swoich analizach nawiązywali wprost do wiedzy religioznawczej, pomijając inne (gdyż mogłyby one zdominować rozważania *stricto* religioznawcze), pamiętając jednak, że ogromny wkład w poznanie dziejów Kościoła wnieśli także: redaktor (i autor ponad 800 haseł) *Encyklopedii Kościelnej* bp Michał Nowodworski (1831–1896), abp Edward Likowski (1836–1915), ks. Stanisław Ksawery Chodyński (1836–1919), abp Florian Stablewski (1841–1906), znawca dziejów zakonu jezuitów ks. S. Załęski SJ (1843–1908), liturgista abp Antoni Julian Nowowiejski (1858–1941), badacz sekt prawosławnych ks. Karol Dębiński (1858–1943), Władysław Abraham (1860–1941), Karol Potkański (1861–1907), ks. Jan Nepomucen Fijałek (1864–1936), ks. Henryk Likowski (1876–1932), ks. Aleksander Fajęcki (1881–1944), ks. Mariusz Skibniewski SJ (1881–1939), ks. Kamil Kantak (1881–1976), ks. Teofil Długosz (1887–1971), ks. Józef Umiński (1888–1954), ks. Tadeusz Glemma (1895–1958), badacz protestantyzmu i „sektantwa” ks. Stefan Grelewski (1898–1941); znawcy dziejów kształtowania się prawa kanonicznego ks. Aleksy Petrani (1900–1977) i Leon Halban (1893–1960), ks. Mieczysław Żywczyński (1901–1978), historyk kanonistyki ks. Piotr Bober (1907–1955) oraz dziennikarz i publicysta, badacz grekokatolicyzmu Henryk Ignacy Łubieński (1901–1960).

Niniejsza praca jest próbą syntezy bardzo rozległego materiału. Mamy świadomość, że w opinii poszczególnych czytelników pewne partie materiału będą oceniane jako zbyt powierzchownie opracowane, inne zaś za szczegółowo i obszernie. Zapewne też jakieś ważne postacie i wydarzenia zostały tu niesłusznie pominięte. Za wszelkie uwagi w tym względzie z góry wyrażamy swoje podziękowania. Staraliśmy się jednak dać w miarę pełny zarys rodzimych badań religioznawczych w badanym okresie. Wiedząc, że w każdej syntezie łatwo o zagubienie ważnych szczegółów, jak też mając na względzie walory dydaktyczne tej książki, poszczególne partie tekstu opatrzone zostały dość obszernymi przypisami i odniesieniami, które dla czytelnika chcącego pogłębić swoją wiedzę w badanym tu zakresie, powinny być znacznym ułatwieniem w studiowaniu tych niełatwych, lecz ciekawych zagadnień.

ROZDZIAŁ I

RELIGIOZNAWSTWO JAKO DYSCYPLINA NAUKOWA I ZNACZENIE POZNAWANIA JEJ DZIEJÓW

F.M. Müller: *Essay on Comparative Mythology*, „Oxford Essays” 1856; tegoż: *Introduction to the Science of Religion*, London 1873 (tłum. polskie *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*, Kraków 1873); A. Réville: *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Paris 1881; C.P. Tiele: *Inleiding tot de godsdienstwetenschap*, T. 1–2, Amsterdam 1896–1898; L.H. Jordan: *Comparative Religion, Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905; H. Pinard de la Boullaye: *L'étude comparée des religions...*, Paris 1929, wyd. 3; J. Wach: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftlicher Grundlegung*, Leipzig 1924; ks. J. Kruszyński: *Studia nad porównawczą historią religij*, Poznań 1926; G. Mensching: *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948; E. Dąbrowski: *Porównawcza historia religii, jej rozwój i znaczenie* [w:] *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 19–28; Z. Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, 1962, wyd. 3; tegoż: *Religioznawstwo – stara czy nowa dyscyplina?* [w:] *Nowe specjalności w nauce współczesnej. Materiały z posiedzeń Konserwatorium Naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk*. Pod red. T. Kotarbińskiego, Wrocław 1977, s. 49–85; T. Margul: *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964; tegoż: *Metody i kierunki w badaniach nad religiami*, Kraków 1983; E. Bulanda: *Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia* [w:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego...*, Poznań 1964, s. 61–95; M. Pye: *Comparative Religion, an Introduction through Source Material*, New York 1972; J. Waardenburg: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, Vol. 1–2, The Hague–Paris 1973–1974; tegoż: *Religie i religia. Systematyczny zarys religioznawstwa*, Warszawa 1991; U. Bianchi: *The History of Religions*, Leiden 1975; E.J. Sharpe: *Comparative Religion. A History*, London 1975; D.M. Ugrinowicz: *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*, Warszawa 1977; Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1978; tejsze: *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988; F. Whaling (ed.): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 1: *The Humanities*, Vol. 2: *The Social Science*, New York 1984–1985; G. Lanczkowski: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986; T. Maciuszko: *Wprowadzenie do nauk o religii*, Warszawa 1992; A. Bronk: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996; *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*. Red. H. Zimoń SVD, „Studia Religiológiczne” 2000, nr 1; A. Kołodnyj (red.): *Akademickie religioznawstwo*. Podręcznik, Kyjiw 2000.

A) Geneza religioznawstwa

Precyzyjne określenie daty powstania empirycznej nauki o religiach jest trudne, gdyż między historykami religioznawstwa nie ma zgody co do tego, który z momentów początkowego okresu dziejów tej nauki należy uznać za fakt kreujący powstanie nowej dyscypliny badawczej. Przy braku zgody co do kryteriów konstytuujących empiryczną naukę o religiach wskazać należy, że jej „ojcostwo” przypisuje się najczęściej **Friedrichowi Maxowi Müllerowi** (1823–1900), autorowi artykułu: *Essay*

on *Comparative Mythology*, opublikowanego w „Oxford Essays” 1856, oraz czterech wykładów wygłoszonych w 1870 r., opublikowanych w odcinkach w „Fraser’s Magazine”, wydanych następnie w formie zwartej pracy: *Introduction to the Science of Religion*, London 1873¹. Müller – konsekwentny rzecznik empirycznego i zarazem porównawczego religioznawstwa, ograniczonego jednak w dużej mierze do komparatystyki językoznawczej – zainicjował także podjęcie olbrzymiego przedsięwzięcia edytorskiego, jakim było wydawanie w latach 1879–1900 w 49 tomach (+ indeks, t. 50, 1910 opracowany przez M. Winternitza), przy współpracy wielu wybitnych orientalistów i językoznawców, pierwszej krytycznej antologii tekstów świętych *The Sacred Books of the East*, który to zbiór otworzył własnym tłumaczeniem *Rigwedy*.

Drugim pretendentem do miana „ojca” religioznawstwa jest **Cornelis Petrus Tiele** (1830–1902), głośny rzecznik wyodrębnienia się religioznawstwa (*godsdienswetenschap*) z teologii. W roku (akademickim) 1876/1877 w Holandii, na mocy wydanej przez izbę niższą parlamentu ustawy o sekularyzacji wydziałów teologii na uniwersytetach państwowych, powstały katedry religioznawstwa w Lejdzie, Gronindze, Amsterdamie i Utrechcie. Pierwszą i zarazem najważniejszą z nich objął właśnie Tiele, który wydał również w 1876 r. w Amsterdamie bardzo znany ówczesnie podręcznik historii religii *Geschiedenis van den Godsdienst*, (przetłumaczony potem na wiele języków i wielokrotnie wznawiany), a w dwadzieścia lat później jedno z pierwszych obszernych wprowadzeń (wstępów) do nauki o religii *Inleiding tot de godsdienswetenschap*, Amsterdam 1896–1898, t. 1–2².

Znany badacz dziejów religioznawstwa polskiego Z. Poniatowski wskazał, że przedstawiona wyżej (powszechnie uznawana) wersja genezy nauki o religiach jest w dużej mierze umowna, gdyż rok wcześniej niż książka Müllera ukazała się praca Emila Burnoufa *La science des religions*, Paris 1872. C.P. Tiele już w 1866 r. napisał rozprawkę o stosunku teologii do religioznawstwa (*godsdienswetenschap*)³, w której postulował jego emancypację, ponadto nazwa *Religionswissenschaft* widoczna jest w tytułach prac L. Noacka (1847), B. Bolzany (1834 i 1841), Ph.K. Henkego (1804), a także J. Bergera i Ch.W. Flüggego (1797), choć nie zawsze miała treść tożsamą z współczesnym religioznawstwem⁴.

¹ Z. Poniatowski: *Problemy nazwy religioznawstwa a spory o jego treść*, „Euhemer” 1975, nr 3, s. 13, podkreśla, że nazwy „Science of Religion” F.M. Müller użył już wcześniej w przedmowie i tytule tomu 1 zbioru swoich szkiców *Chips from a German Workshop*, London 1867. Szerzej o F.M. Müllerze jako pionierze naukowych badań religioznawczych zob. T. Margul: *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 23–56.

² Bliżej o poglądach Tielego i jego zasługach w utworzeniu akademickiego religioznawstwa w Holandii zob. T. Margul, dz.cyt., s. 58–82 oraz najnowszą pracę zbiorową (H. van Breevaart, G. Wiegers i A.L. Molendijk) *Religie in de Academische Arena. Leven en werk van C.P. Tiele (1830–1902)*. Red. A. van der Lam, Leiden 2002.

³ C.P. Tiele: *Theologie en godsdienswetenschap*, „Gids” 1866, nr 30, s. 205–244.

⁴ Perypetie ukonstytuowania się religioznawstwa jako samodzielnej dyscypliny naukowej Z. Poniatowski omówił szczegółowo w pracach: *O powstawaniu nauk – geneza religioznawstwa*, „Pokolenia” 1976, nr 1, s. 127–150; *Religioznawstwo – stara czy nowa dyscyplina?* [w:] *Nowe specjalności w nauce współczesnej. Materiały z posiedzeń Konwersatorium Naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk*. Pod red. T. Kotarbińskiego, Wrocław 1977, s. 49–85. Por. też G. Lanczkowski: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 93–98; J. Waardenburg: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*. Vol. 1: *Introduction and Anthology*, The Hague–Paris 1973, głównie § 1, s. 13–17; oraz E.J. Sharpe: *Comparative Religion. A History*, London 1975, s. 119–143.

Druga połowa XIX w. obfituje w wiele faktów, które można uznać za inicjujące naukowe badania nad religią. W roku 1873 (a zatem wcześniej niż katedra Tielego w Lejdzie) w Bostońskim Uniwersytecie powstała Katedra Teologii Porównawczej, Historii i Filozofii Religii, którą objął W.F. Warren. W tymże samym roku na uniwersytecie w Genewie pod kierunkiem Th. Droza rozpoczęła działalność Katedra Historii i Psychologii Religii. Z pierwszych religioznawczych instytucji naukowych wspomnieć jeszcze wypada katedry na uniwersytetach w Szwecji (Upsala – 1878), Belgii (Bruksela – 1884), Włoszech (Rzym – 1886) i w USA (Harvard i Cornell University – 1891). We Francji w roku 1879 powstało religioznawcze Muzeum Guimeta w Lyonie (od 1889 r. w Paryżu), a w 1880 r. rozpoczęły działalność katedry historii religii w Collège de France oraz w L'Institut Catholique. W roku 1885/1886 powołano do życia Instytut Religioznawstwa na Sorbonie (Section des Sciences Religieuses, założone przy École Pratique des Hautes Études). Ponadto w tym samym roku na Uniwersytecie w Strasburgu powstał Institut d'Histoire des Religions⁵.

Równoległe do powstających katedr zaczęto także tworzyć towarzystwa naukowe oraz organizować specjalistyczne kongresy. Pierwszymi towarzystwami religioznawczymi były American Society of Comparative Religion (założone w 1890 r. przez F.F. Ellingwooda, profesora religioznawstwa w Nowym Yorku) oraz powstałe w 1908 r. Towarzystwo Religioznawcze w Sztokholmie⁶. Natomiast pierwsze kongresy „historii religii” odbyły się w Paryżu (1900), Bazylei (1904) i Oksfordzie (1908)⁷. Wypada tu jednak przypomnieć, że wcześniej (w 1893 r.) w Chicago odbył się pierwszy międzynarodowy zjazd religioznawczy World's Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension, choć jego uczestnikami byli nie tylko badacze religii, ale również (a raczej głównie) duchowni – reprezentanci poszczególnych religii. Miał on zatem obok celów naukowych (poznawczych) przede wszystkim cel apologetyczno-ekumeniczny.

Śledząc genezę religioznawstwa od strony podręcznikowo-informacyjnej, stwierdzić można, że w omawianym okresie zainicjowano także edycję specjalistycznych periodyków. Pierwszym czasopismem religioznawczym był wydawany w Paryżu „Revue de l'histoire des religions” (1880), a drugim wydawany od 1898 r. w Lipsku „Archiv für Religionswissenschaft”. Niedługo później (1902 r.) zaczęto wydawać w Londynie „Hibbert Journal” i w St. Gabriel pod Wiedniem słynny „Anthropos” (1906 r.), organ formującej się „szkoły kulturowohistorycznej” W. Schmidta. Szybko też mnożyć się zaczęły „branżowe” informatory religioznawcze. Pierwszą encyklopedią religioznawczą była 13-tomowa encyklopedia F. Lichtenbergera: *Encyclopédie des sciences religieuses*

⁵ Z. Poniatowski: *Religioznawstwo – stara czy nowa dyscyplina?*, dz.cyt., s. 51–52.

⁶ Tamże, s. 59. Pierwszym międzynarodowym towarzystwem religioznawczym było The International Association for the Study of the History of Religions (IASHR) powstałe z inicjatywy VII Międzynarodowego Kongresu Historii Religii w Amsterdamie w 1950 r. W roku 1955 na kongresie w Rzymie zmieniono nazwę tej organizacji na The International Association for the History of Religions (IAHR). Jej organem od 1954 r. jest znane pismo religioznawcze redagowane w Amsterdamie „Numen”. Warto podkreślić, że obok krajowych towarzystw ściśle religioznawczych powstawało także wiele organizacji „branżowych”, np. Gesellschaft für Religionspsychologie (1914).

⁷ Kolejne międzynarodowe kongresy historii religii odbyły się: IV (Lejda – 1912); nieoficjalny (Paryż – 1923), V (Lund – 1929), VI (Bruksela – 1935), VII (Amsterdam – 1950), VIII (Rzym – 1955), IX (Tokio – 1958); X (Marburg – 1960), XI (Claremont – 1965), XII (Sztokholm – 1970), XIII (Lancaster – 1975), XIV (Winnipeg – 1980), XV (Sydney – 1985), XVI (Rzym – 1990), XVII (Meksyk – 1995), XVIII (Durban – 2000).

(Paris 1877–1882), a szczególnie znanymi – wydana przez J. Hastingsa *Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE)* (Edinburgh 1908–1927 – reprint w 1955 r.) oraz *Die Religion und Geschichte und Gegenwart (RGG)* (Tübingen, wyd. 1 – 1909–1913; wyd. 2 – 1927–1932 i wyd. 3 – 1957–1965). Pierwsza (*ERE* – 12 tomów) została napisana w duchu anglikańskim, a druga (*RGG* – zrazu 5, a w drugim i trzecim wydaniu 6 tomów) w luteranśkim. Wspomnieć tu także należy wielotomową protestancką *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Berlin–New York, wydawaną od 1977 r.⁸, która również ma bardzo rozbudowany dział religioznawczy oraz redagowane przez M. Eliadego 16-tomowe kompendium *Encyclopedia of Religion*, New York–London 1987.

Na religioznawczą encyklopedię katolicką trzeba było poczekać do czasu wydania (w latach 1970–1974) 6-tomowej *Enciclopedia delle Religioni* pod red. jezuitę A. di Noli. Wydawanie polskiej 10-tomowej encyklopedii pt. *Religia. Encyklopedia PWN* rozpoczęło już z początkiem XXI w. (w 2001 r.), pod red. T. Gadacza i M. Milerskiego. W zamyśle redaktorów ma ona mieć charakter informatora, godzącego cele naukowe z ekumenicznymi z rozbudowaną wszakże częścią religioznawczą.

Pierwszym rodzimym encyklopedycznym informatorem religioznawczym była praca S. Piekarskiego: *Encyklopedia wierzeń; religie, wyznania, dogmaty, obrzędy, kościoły, sekty*, Warszawa 1929; wydana później (w 1930 r.) pt.: *Prawdy i herezje. Encyklopedia wierzeń wszystkich ludów i czasów*. Po II wojnie światowej dopiero w 1969 r. (jako pierwszy) ukazał się pod redakcją Z. Poniatowskiego *Mały słownik religioznawczy*.

Obok encyklopedii i mnożących się rozmaitych (mniejszych) słowników, leksykonów itp.⁹ powstawać także zaczęły kompendia o charakterze podręcznikowym – zarówno dla problematyki teoretyczno-metodologicznej (wstępy, wprowadzenia, introdukcje, prolegomena itp.), jak też historyczno-porównawczej (rozmaite zarysy dziejów religii). Odnośnie do tej pierwszej – obok wymienionych już wyżej prac Burnoufa, Müllera i Tielego – wspomnieć jeszcze należy: A. de Broglie: *Problèmes à l'histoire des religions*, Paris 1880; A. Réville: *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Paris 1881; E. Goblet d'Alviella: *Introduction à l'histoire générale des religions*, Bruksela 1887; oraz dwie prace F. B. Jevonsa: *An Introduction to the History of Religion*, London 1896 i *An Introduction to the Study of Comparative Religion*, New York 1908.

W przypadku podręczników historii religii¹⁰ – poza wzmiankowanym już opracowaniem Tielego – przypomnieć trzeba pracę P.D. Chantepie de la Saussaye: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. 1–2, Freiburg 1887–1889 (wydaną także po polsku w War-

⁸ Do 2002 r. ukazały się 32 tomy (do hasła „Taylor”) plus po dwa tomy skrótów i indeksów.

⁹ Do najbardziej znanych opracowań słownikowych należą: V. Fern: *Encyclopaedia of Religion*, New York 1945; R. Pike: *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London 1951; A. Bertholet: *Handwörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1952; F. König: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Wien 1958. Od lat 90. XX w. obserwujemy na polskim rynku księgarskim wręcz zalew najrozmaitszych opracowań encyklopedycznych (leksykonów, słowników itp.) tak rodzimych, jak i będących tłumaczeniami obcojęzycznych prac. Niestety, nie zawsze są to rzetelne opracowania.

¹⁰ Prace o dziejach religii o charakterze porównawczym pisano dużo wcześniej, zanim powstało naukowe religioznawstwo. Szczególnie płodne pod tym względem było francuskie oświecenie, co zgodnie podkreślają F.M. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1978, jak też (przede wszystkim) M. Skrzypek: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, który w swojej monografii przeciwstawia się wielu rozpowszechnionym sądom o genezie religioznawstwa, wykazując, że właśnie w epoce oświecenia winniśmy szukać korzeni naszej dyscypliny. Z późniejszych prac o charakterze zarysu dziejów religii bardzo znane było również opracowanie C. Meinersa: *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, t. 1–2, Hannover 1806–1807.

szawie w 1918 r. w tłumaczeniu A. Langego, z drugiego wydania francuskiego, pod tytułem *Historia Religij...*) oraz równie wówczas znaną pracę K. Vollersa: *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*, Jena 1907 (także wydaną po polsku w 1909 r. w Warszawie pt. *Religie świata w ich związku dziejowym*)¹¹.

Na ziemiach polskich nie było z końcem XIX i w pierwszych dekadach XX w. zbyt dużych zapóźnień w recepcji podstawowych prac religioznawczych o charakterze podręcznikowym. Szczególną popularnością cieszyła się praca S. Reinacha: *Orphéus; histoire générale des religions*, Paris 1909, wydana w Warszawie w 1912 r. pt. *Orfeusz, czyli dzieje powszechne religii* i następnie wznowiona w 1929 r. Dodać do tego należy, że w ostatnim dwudziestoleciu XIX w. przetłumaczono także na język polski głośne prace czołowych ewolucjonistów (Tylora, Morgana, Frazera).

Również w organizującym się religioznawczym ruchu naukowym Polacy zaznaczyli swoją obecność. Na I Kongresie Historii Religii w Paryżu w 1900 r., obecni byli z referatami M. Żmigrodzki i W. Bugiel, odczytano także referat W. Sieroszewskiego. Nazwisko Żmigrodzkiego widnieje także na liście uczestników kongresu w Oksfordzie. Na późniejszych kongresach religioznawczych (poza wspomnianymi wyżej Bugielem i Żmigrodzkim) szczególną aktywnością odznaczyli się T. Zieliński, J.S. Bystron, S. Czarnowski, ks. A. Klawek, H. Willman-Grabowska i in.¹²

B) Nazwa

Osobną kwestią jest problem nazewnictwa nauki o religiach. Zaproponowana przez Müllera nazwa *science of religion*¹³ nie przyjęła się, jako że w Anglii ówczesnie termin *science* zarezerwowany był dla nauk ścisłych (matematyczno-przyrodniczych). Anglicy i Amerykanie najczęściej zatem posługują się dziś terminami: *comparative religion*, *history of religion*, *scientific study of religion*, *scientific studies of religion* itp. Często też, chcąc podkreślić komparatystyczny charakter religioznawstwa, ostatni człon nazwy podaje się w *pluralis* (*religions*). Podobnie w innych krajach za nazwę dyscypliny bada-

¹¹ Wykaz Podstawowe informatory religioznawcze podaje T. Margul [w:] H. Hoffmann, W. Kowalak, T. Margul, H. Swienko: *Słownik słów kluczowych z religioznawstwa*, Warszawa 1993, s. 77–96. Por. też T. Margul: *Międzynarodowa bibliografia religioznawstwa porównawczego w układzie działowym*, Kraków 1984, (głównie) rozdz. 1: *Bibliografie religioznawcze*, s. 25–33; rozdz. 6: *Encyklopedie i i informatory ogólnoreligioznawcze*, s. 49–53; rozdz. 7: *Historia religioznawstwa*, s. 93–97; rozdz. 16: *Informatory pozareligioznawcze*, s. 102–109; rozdz. 19: *Kongresowe i konferencyjne publikacje religioznawcze*, s. 114–120; rozdz. 37: *Podręczniki historii religii*, s. 220–230; rozdz. 45: *Religiografia przednaukowa*, s. 276–279; rozdz. 55: *Teksty święte*, s. 329–334; rozdz. 58: *Wstępy do religioznawstwa*, s. 350–358.

¹² Bliżej o międzynarodowych kongresach religioznawczych, jak też o uczestnictwie w nich polskich uczonych zob. H. Swienko: *Międzynarodowe Kongresy Historii Religii*, „Euhemer” 1974, nr 2, s. 91–106. Autor ten odnotowuje też polskie sprawozdania z międzynarodowych konferencji religioznawczych autorstwa m.in. J.A. Karłowicza, M. Żmigrodzkiego, ks. J. Archutowskiego, J.S. Bystronia, S. Czarnowskiego. Por. też Z. Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, dz.cyt., s. 42–43; oraz G. Lanczkowski: dz.cyt., s. 97–98. Warto wspomnieć, że jak podaje H. Swienko, dz.cyt., s. 94 na „liście adresowej członków Kongresu” na I Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Paryżu w 1900 r. jako jego uczestników z Polski podano także nazwiska J.A. Karłowicza oraz A. van Gennepa, który w latach 1897–1901 był nauczycielem języka i literatury francuskiej w jednej z częstochowskich szkół średnich.

¹³ Niemiecki tytuł pracy F.M. Müllera brzmiał: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg 1874. W języku polskim termin „science of religion” przekładano wówczas za A. Dygasińskim jako „umiejętność religii”.

jacej religię uchodzi termin „historia religii” – francuska *histoire des religions*, włoska *storia delle religioni* itp., choć spotkać także można terminy (francuskie) *science des religions* oraz (włoskie) *scienza delle religioni*.

Tabela 1

Udział Polaków w Międzynarodowych Kongresach Historii Religii do 1939 r.¹⁴

Lp.	Rok	Kraj/Miejsce	Przewodniczący	Polscy uczestnicy	Referat
I	1900	Francja/Paryż	A. Réville	M. Żmigrodzki W. Bugiel W. Sieroszewski (zaocznie)	<i>Histoire de la religion primitive</i> <i>La Démonologie du peuple polonais</i> <i>Du Chamanisme d'après Les croyances des Yakoutes</i>
II	1904	Szwajcaria/Bazylea	K. von Orelli	M. Żmigrodzki (zaocznie)	<i>O totemizmie</i>
III	1908	Anglia/Oksford	A.C. Lyall	M. Żmigrodzki	bez referatu
IV	1912	Holandia/Lejda	P.D. Chantepie de la Saussaye	M. Żmigrodzki S. Dickstein	bez referatu bez referatu
[V]	1923	Francja/Paryż (nieformalny)	Ch. Guignebert	T. Zieliński S. Czarnowski J.St. Bystroń W. Bugiel	<i>Les origines de la religion hellénistique</i> <i>L'évolution religieuse d'Euripide</i> <i>L'arbre d'Esus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule</i> <i>Le morcellement de l'étendue et sa limitations dans la religion et la magie</i> <i>Les rites agraires chez les Slaves et les origines du culte agricole</i> <i>Le folklore flamand contemporain</i>
V	1929	Szwecja/Lund	N. Söderblom	T. Zieliński S. Czarnowski	<i>La guerre à l'outr-tombe chez les Hébreux, les Grecs et les Romains</i> <i>Le dieu créateur des cosmogonies polynésiennes</i>

¹⁴ Wykaz sporządzono na podstawie H. Swienko: *Międzynarodowe Kongresy Historii Religii*, dz.cyt., s. 92 i 103.

Lp.	Rok	Kraj/Miejsce	Przewodniczący	Polscy uczestnicy	Referat
				H. Willmann-Grabowska	<i>Le sanglier mythique des Gaulois et des Bretons insulaires</i> <i>L'idée de l'âtman dans les principaux Brâhmana</i>
				A. Klawek	<i>Le ciel comme demeure des âmes dans la Bible</i>
VI	1935	Belgia/Bruksela	F. Cumont	S. Czarnowski	<i>Le haut et le bas dans le système des orients sacrés</i>

Podane wyżej przykłady obrazują występujące kłopoty terminologiczne z nazewnictwem nauki o religiach. W przypadku terminu „historia religii” nazwa ta nie oddaje w pełni zakresu badań prowadzonych w obrębie naszej dyscypliny. Faktem jest, że w początkowych dziejach religioznawstwa historyczne badania nad religią dominowały, stąd do dziś jeszcze w obiegowym rozumieniu „religioznawstwo” to głównie (porównawcza) „historia religii”. Jednak (zwłaszcza) w tradycji niemieckiej dość szybko zaczęto rozróżniać (*vergleichende*) *Religionsgeschichte* (choć w użyciu były także takie terminy, jak *Religionsforschung* i *Religionskunde*) od *Religionswissenschaft*, co ostatecznie zostało rozstrzygnięte w rozprawie habilitacyjnej: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924 znanego niemieckiego religioznawcy i socjologa religii J. Wacha. Podobne rozróżnienie istniało także w religioznawstwie holenderskim, gdzie „historii religii” odpowiada termin *godsdiensgeschiedenis* lub *geschiedenis van den godsdiens*, „religioznawstwu” zaś *godsdienswetenschap*¹⁵.

Odmierna tradycja ustaliła się w byłym ZSRR, gdzie początkowo występowała *istorija religii* i *atieizma* lub wprost *naucznyj atieizm*, dopiero później zaczęto forsować termin *rieligiowiedienije*, którym określano badania nad religią, będące częścią „naukowego ateizmu”¹⁶. Nazwa *naukowy ateizm* nie przyjęła się w Polsce, natomiast powszechna była w innych krajach „realnego socjalizmu” (np. bułgarskie *nauczen ateizam*, czeskie *vědecký ateismus*, NRD-owskie *wissenschaftlicher Atheismus*); Bułgarzy posługują się także terminami *religioznanie* i *religiologijata*, Ukraińcy używają terminu *rieligieznawstwo*¹⁷, a Czesi zrazu (gł. w okresie międzywojennym) używali terminu *věda o náboženstvích*, a ostatnio coraz częściej stosują termin *religionistika*.

¹⁵ Zob. Z. Poniatowski: *Problemy nazwy religioznawstwa a spory o jego treść*, dz.cyt., s. 6, gdzie autor wskazuje (przyp. 22), że Tiele był jednym z pierwszych, który odróżnił religioznawstwo (*godsdienswetenschap*) od historii religii (*geschiedenis van den godsdiens*). Tielego – zdaniem Poniatowskiego – ubiegł w tym rozróżnieniu H.G. Lammers: *Der wetenschap van den godsdiens*, t. 1–2, Utrecht 1896–1898. Por. też w kwestii nazewnictwa nauki o religiach A. Bronk: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1966, s. 17–20.

¹⁶ Por. D.M. Ugrinowicz: *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*, Warszawa 1977, s. 18.

¹⁷ Szerzej o problemach z nazewnictwem nauki o religiach zob. Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 3–13, gdzie autor stwierdza, (s. 6–7, przyp. 25), iż „termin *Religionswissenschaft* rozpropagował podręcznik P.D. Chantepie de la Saussaye (pomimo że nosił on tytuł *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, to jednak na s. 2 t. I, 1887, jego autor używa nazwy *Religionswissenschaft*)”; terminu tego używał także E. Hardy zarówno

Również w polskiej literaturze religioznawczej wiele rozmaitych terminów pełniło rolę substytutów nazwy „religioznawstwo”. Podobnie jak w krajach Zachodniej Europy, także i u nas utożsamiano „religioznawstwo” z „historią religii”. Ponadto – zwłaszcza wśród XIX-wiecznych ludoznawców i folklorystów (etnografów) – rozpowszechniony był termin „wiaroznawstwo”. W okresie międzywojennym (rzadziej po II wojnie światowej) obok „religioznawstwa” funkcjonował także termin „religionistyka” (ukuty zapewne przez analogię do zadomowionej już nazwy „orientalistyka”), a w okresie Polski Ludowej w kręgach katolickich zaczęto preferować (funkcjonującą już wcześniej) kategorię „religiologia”, którą przeciwstawiano „empirycznemu” (w praktyce „laickiemu” – głównie marksistowskiemu) „religioznawstwu”¹⁸.

C) Religioznawstwo a inne nauki badające religię

Wprawdzie religioznawstwo jako naukowa wiedza o religiach świata posiada ściśle określony przedmiot badań – religię, to jednak nie jest jedyną nauką badającą wierzenia religijne. Religia jest bowiem przedmiotem zainteresowania wielu rozmaitych dyscyplin naukowych, jak historia, psychologia, socjologia, etnologia i etnografia. Jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy religioznawczym (komplementarnym) podejściem do badań zjawisk religijnych a wąkospecjalistycznym (jednoaspektowym) podejściem innych dyscyplin badawczych. Dla religioznawstwa religia jest jedynym przedmiotem zainteresowań, badanym we wszelakich swoich przejawach i aspektach, natomiast dla innych specjalności stanowi ona jeden z wielu obszarów badawczych, analizowanych w takim tylko zakresie, na jaki pozwalają stosowane w ramach danej nauki metody, techniki i narzędzia badawcze. Tak pojmowane religioznawstwo musi – rzecz jasna – być nauką korzystającą z interdyscyplinarnych podejść, metod, technik i narzędzi badawczych wielu rozmaitych dyscyplin naukowych, które są dlań naukami pomocniczymi, tak jak religioznawstwo jest nauką pomocniczą dla różnych działów wiedzy humanistycznej.

D) Religioznawstwo a teologia i filozofia religii

Osobnego omówienia wymaga skomplikowana relacja nauki o religiach do dwóch specyficznych (i w jakimś sensie także pokrewnych z religioznawczego punktu widzenia) specjalności: teologii i filozofii religii. Zważmy, iż w obu przypadkach religia także jest głównym przedmiotem badań. Dają się jednak zauważyć co najmniej trzy zasadnicze różnice, występujące pomiędzy religioznawstwem a teologią:

w nazwie czasopisma, jak też w programowym artykule *Was ist Religionswissenschaft?*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1898, nr 1, s. 9–42.

¹⁸ Głównymi rzecznikami religiologii w Polsce są Z. Zdybicka, H. Zimoń i A. Bronk. Według Zdybickiej, religioznawstwo empiryczne powinno być dowartościowane naukami filozoficznymi i teologicznymi. Sam termin „religiologia” jako substytut nazwy „religioznawstwo” funkcjonował już wcześniej (choć rzadko) zarówno w literaturze katolickiej, jak i laickiej. Por. w tej kwestii Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 4.

po pierwsze – teologia bada głównie jedną (własną) tradycję religijną, podczas gdy dla religioznawstwa wszystkie znane systemy religijne (współczesne i historyczne) są równouprawnionymi obszarami badawczymi. Ponadto religioznawcze badania mają (głównie) charakter opisowy, podczas gdy teologiczne dążą do konkluzji normatywnych;

po drugie – religioznawstwu powinny przyświecać (choć – niestety – często się o tym zapomina) cele opisowe i poznawcze, natomiast teologia poza celami poznawczymi realizuje jako swoje główne zadanie przede wszystkim apologetykę, czyli obronę i propagandę prawd (własnej) wiary;

po trzecie – religioznawstwo jest nauką indukcyjną i empiryczną w tym sensie, że korzysta z danych empirycznych zarówno w punkcie wyjścia, jak i dojścia swych badań w odróżnieniu od apriorycznego (i przede wszystkim dedukcyjnego, a często bywa, że i spekulatywnego) charakteru rozważań teologicznych, a w znacznej części także (zważywszy historyczny kontekst problemu) i filozoficznych.

Zarysowane linie demarkacyjne występujące pomiędzy nauką o religiach świata a teologią nie powinny jednak przesłonić prawdy o tym, że pomimo powyższych różnic dyscypliny te łączą ciągle wielorakie związki, z których najważniejsze to:

1) związki genetyczne – pierwsze katedry religioznawstwa powstawały często w miejsce likwidowanych katedr teologicznych, a rzecznikami wyodrębnienia się religioznawstwa z teologii byli często teologowie (najczęściej protestanckiej proveniencji);

2) związki instytucjonalno-problemowe – do dziś wiele katedr religioznawczych funkcjonuje przy wydziałach teologicznych, ponadto wiele periodyków i innych informatorów religioznawczych godzi swój zakres zainteresowań pomiędzy religioznawstwo, teologię, misjologię itp.¹⁹ Ponadto pewne nurty czy też obszary badań i problemy są wspólne dla obu dziedzin;

3) związki personalne – wielu wybitnych religioznawców to zarazem uznani teologowie bądź duchowni rozmaitych wyznań²⁰.

Jak z powyższych zestawień wynika, religioznawstwo, choć bada religie we wszelakich ich aspektach i przejawach, nie może rozstrzygać kwestii istnienia, bądź nieistnienia Boga, orzekać o „prawdziwości” jakiegokolwiek religii, lub też przesądzać o słuszności dogmatów czy twierdzeń religijnych. Jednak ludzkie poglądy na te wszystkie tematy pozostają dla religioznawcy cennym materiałem badawczym.

Dużo bardziej skomplikowane związki łączą/dzieli religioznawstwo z filozofią religii. Wynika to z wieloznaczności terminu „filozofia religii”²¹. Nie wchodząc tu

¹⁹ Por. np. tytuł „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” bądź podtytuły: „Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie” lub *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft*.

²⁰ Z wybitnych religioznawców teologami byli np. N. Söderblom i R. Otto (luteranie), G. van der Leeuw (kalwin), C.P. Tiele (remonstrant), W. Schmidt (katolik-werbista). Warto tu też przypomnieć niemiecką szkołę historyczno-religijną (*religionsgeschichtliche Schule*), której przedstawiciele (H. Gunkel, W. Bousset, C. Clemen, H. Gressmann i in.) to teologowie-bibliści protestanci (luterkańscy). Do badań biblistycznych wprzęgnęli oni (i twórczo rozwinęli) metody historii religii (*Religionsgeschichte*).

²¹ A. Nowicki w *Leksykonie religioznawczym*, Warszawa 1988, w haśle *Filozofia religii* (s. 79–80), stwierdza: filozofia religii może oznaczać: „1 – filozofię tkwiącą w religii, 2 – filozofię służącą religii, 3 – część systemu filozoficznego dotyczącą religii, 4 – filozoficzną krytykę religii, 5 – ogólną teorię religii”. Badacz ten za integralną część religioznawstwa uznaje też filozoficzną krytykę religii. Zob. w tej kwestii A. Nowicki: *Czy historia krytyki religii należy do religioznawstwa?*, „Argumenty” 1958, nr 20, s. 12; także tegoż: *Klasyfikacja i ocena zdań krytycznie oceniających religię...*, „Euhemer” 1959, nr 1–2, s. 5–7. Por.

w szczegółowe badanie toczącej się dyskusji nad statusem filozofii religii w systemie nauk humanistycznych, stwierdzić należy, iż za dziedzinę religioznawstwa może ona być uznawana tylko wówczas, gdy przez „filozofię religii” rozumiemy „(ogólną) teorię religii” (*resp.* „religioznawstwo ogólne”). W innych znaczeniach jest ona bądź to wprost filozofią religijną, bądź też filozoficzną krytyką (albo apologetyką) religii lub historią (ujmując rzecz bardziej ogólnie) filozoficznej (ludzkiej) refleksji nad religią. We wszystkich tych znaczeniach powinna być ona traktowana bądź to jako przedmiot religioznawczych zainteresowań, bądź też jako nauka dla religioznawstwa pomocnicza²².

E) Metody religioznawstwa

Religioznawstwo posiada ściśle wyodrębniony przedmiot badań – religię. Od ponad stu trzydziestu lat ma – jak to wyżej wykazaliśmy – zorganizowane struktury akademickie (katedry, instytuty) i pozauniwersyteckie (muzea), liczne już dziś branżowe czasopiśma i informatory, organizacje międzynarodowe (np. IAHR) itp., a także całe rzesze specjalistów – religioznawców. Nie ma jednak własnych specyficznych dla siebie metod. Wynika to z faktu, że w religioznawstwie obecnych jest wiele interdyscyplinarnych podejść metodologicznych, umożliwiających badanie religii we wszelakich jej przejawach i aspektach. Jest ono zatem dyscypliną badawczą operującą na pograniczu wielu nauk. Wymóg, aby swą autonomiczność religioznawstwo legitymowało posiadaniem własnej (specyficznej) metody, traci wobec tak pojmowanej nauki o religiach sens. U zarania dziejów religioznawstwa mocno akcentowano znaczenie metody historyczno-porównawczej, co w świetle faktu, że stała się ona metodą powszechnie stosowaną i utożsamioną wręcz z podstawowym wymogiem naukowości, ma dziś już znaczenie głównie historyczne. Jednak z analizy dziejów nauki o religiach daje się zauważyć, że możliwe jest wyodrębnienie pewnych grup metod szczególnie często stosowanych

też J. Ochman: *Koncepcja filozofii religii w świetle kongresów filozofii religii w Perugii*, „Studia Religiologica” 1990, z. 23, s. 83–102; tegoż: *Filozofia religii a filozofia religijna*, „Studia Religiologica” 1991, z. 24, s. 111–124; tegoż: *Filozofia religii jako przekaznik idei i wartości religijnych*, „Nomos” 1997, nr 17, s. 11–24.

Katolicka wykładnia wzajemnych relacji filozofii religii i religioznawstwa zawarta jest w pracy Z. Zdybickiej: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1978, rozdz. I. *Filozofia religii – nauki religiologiczne*, s. 21–115. Autorka rozróżnia tu „pozafilozoficzne nauki o religii” – w tym nauki „humanistyczne” (historia religii, etnologia religii, geografia religii, psychologia religii, socjologia religii i pedagogika religii); fenomenologię religii (ma ona zatem odrębny status); nauki „teologiczne” (apologetyka religii i teologia religii) oraz filozofie (wiele – nie jedną) religii. Por. też w tej kwestii znakomite kompendium A. Bronka: *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, zwłaszcza rozdz. 12. *Filozofia religii*, s. 137–151 oraz rozdz. 13. *Analityczna filozofia religii, logika religii i semiotyka języka religijnego*, s. 153–162.

²² Takie ujęcie omawianego problemu zawarł już Z. Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, dz.cyt., s. 80–86. Warto jednak przypomnieć, iż, jego zdaniem, „filozofię religii” można rozumieć trojako: „1) jako dziedzinę rozważań spekulatywnych, nie opierających się na szczegółowych, empirycznych badaniach, rozważań odwołujących się do własnych impresji i odczuć autora – a więc dziedzinę faktycznie niezależną od religioznawstwa naukowego; 2) jako zbiór i analizę wypowiedzi oraz rozważań filozofów i innych myślicieli [...] o religii – a więc jako dziedzinę zastępującą religioznawstwo; 3) jako najogólniejsze rozważania o religii [...] mniej lub bardziej oparte na materiale empirycznym oraz rozważania metodologiczne o sposobach zajmowania się religią [...] – a więc jako dziedzinę nadrzędną wobec religioznawstwa”.

w obrębie naszej dyscypliny. Do najważniejszych metod w religioznawstwie zaliczamy zatem metody:

- a) historyczne (tu cała ich zróżnicowana gama, np. W. Schmidt, R. Pettazzoni, marksizm, H. von Glasenapp);
- b) filologiczne (np. F.M. Müller, G. Dumézil);
- c) psychologiczne (np. E.D. Starbuck, J.H. Leuba, W. James, W. Wundt, G.W. Allport), a także psychoanalityczne (S. Freud, C.G. Jung, E. Fromm, K. Kerényi, E. Neumann);
- d) socjologiczne (E. Durkheim, M. Weber, J. Wach, G. Le Bras, J.M. Kitagawa, J.M. Yinger);
- e) antropologiczne – w tym: ewolucjonistyczne (E.B. Tylor, J.G. Frazer); dyfuzjonistyczne (W. Schmidt); funkcjonalistyczne (B. Malinowski); strukturalistyczne (C. Lévi-Strauss);
- f) fenomenologiczne (G. van der Leeuw, G. Widengren) – w tym morfologiczne (M. Eliade), typologiczne (G. Mensching), hermeneutyczne (P. Ricoeur);
- g) geograficzne (D.E. Sopher).

F) Dziedziny religioznawstwa

W trakcie swojego dotychczasowego rozwoju religioznawstwo utrwaliło się jako dyscyplina naukowa składająca się z wielu specjalistycznych dziedzin²³. Także w tej sprawie między religioznawcami nie ma pełnej zgodności i rozmaici religioznawcy podają różną ich liczbę²⁴. Do podstawowych dziedzin religioznawstwa zalicza się:

- 1) teorię religii (*resp.* religioznawstwo ogólne),
- 2) historię (porównawczą) religii,
- 3) fenomenologię religii,
- 4) psychologię religii,
- 5) socjologię religii,
- 6) etnologię religii,
- 7) geografię religii²⁵.

²³ Kwestia autonomiczności religioznawstwa jako dyscypliny naukowej jest dziś coraz częściej na nowo dyskutowana. Część religioznawców opowiada się za traktowaniem badań religioznawczych jako autonomicznych, a inni uważają, że metodologicznie religioznawstwo (pojmowane jako nauki o religii) tworzy dziedzinę badań inter- i multidyscyplinarnych, składającą się z wielu dyscyplin, zajmujących się zjawiskami religijnymi. Szerzej o tych kontrowersjach pisze A. Bronk, dz.cyt., rozdz. 4. *Metodologiczny status nauk o religii*, s. 45–52.

²⁴ Por. wykaz rozmaitych podziałów (E. Gobleto d'Alvielli i L.H. Jordana, A. Drexela, J. Wach, F. Königa i G. Menschinga) religioznawstwa na dziedziny zamieszczony u Z. Poniatowskiego: *Wstęp do religioznawstwa*, dz.cyt., s. 108–110 oraz (szczególnie rozbudowany) podział T. Marguła w *Metody i kierunki w badaniach nad religiami...*, Kraków 1982, s. 27–30. Zob. też G. Lanczkowski, dz.cyt., s. 52–81, gdzie autor wyróżnia jako „dyscypliny religioznawcze”: historię religii, fenomenologię religii, typologię religii, geografję religii, etnologię religii, socjologię religii i psychologię religii. Por. także (przyczocony wyżej w przyp. 18) podział Z. Zdybickiej oraz podział A. Bronka, dz.cyt., s. 129–222, który wyróżnia obok historii religii, etnologii religii i etnoreligioznawstwa, fenomenologii religii, socjologii religii, psychologii religii, geografii religii i ekologii religii także teologię religii, filozofię religii oraz analityczną filozofię religii i semiotykę języka religijnego.

²⁵ Niniejszy podział odwołuje się do propozycji Z. Poniatowskiego zawartej we *Wstępie do religioznawstwa...*, dz.cyt., s. 103–175. Z Poniatowski przez termin „religioznawstwo ogólne” rozumie

Teoria religii (*resp.* religioznawstwo ogólne)

Przedmiotem zainteresowań teorii religii jest badanie ogólnych prawidłowości kształtowania się wierzeń religijnych oraz kwestie „istoty” religii, tzn. jej genezy, źródeł, struktury, pełnionych przez nią funkcji, a także kwestia tanatologii religii (obumierania wierzeń religijnych). Wnioski wyprowadzane z badań porównawczych (historycznych, fenomenologicznych i in.) nad poszczególnymi systemami wierzeniowymi, są tu uogólniane w postaci rozmaitych hipotez i teorii, odnoszących się do religii jako całości bądź poszczególnych jej aspektów. Podkreślić tu należy właśnie ów „ogólny”, podsumowujący charakter tych wywodów, gdyż uogólnienia szczegółowe prowadzone są już także w ramach poszczególnych dziedzin religioznawstwa. Choć słuszna jest teza, że *comparaison n'est pas raison*, a ponadto w dziejach nauki o religiach poszczególni jej przedstawiciele, często nadużywając komparatystyki, porównywali z sobą rzeczy istotowo zbyt odległe i nieporównywalne, to jednak dzięki prawidłowo stosowanej metodzie porównawczej istnieje możliwość pełniejszego zrozumienia badanych fenomenów (w naszym konkretnym przypadku są to zjawiska religijne) w całym ich bogactwie i zróżnicowaniu. W ramach teoretycznych rozważań nad religią bada się również wielorakie relacje zachodzące pomiędzy nią a innymi dziedzinami kultury lub też formami świadomości społecznej (nauka, sztuka, moralność, polityka, ideologia, światopogląd itd.).

W Polsce Z. Poniatowski i M. Nowaczyk postulowali, aby teoretyczne rozważania nad religią łączyć z tzw. metareligioznawstwem²⁶. Jego przedmiotem nie jest już sama religia, lecz nauka o religii (tj. historia, teoria i metodologia religioznawstwa). Stawiane są tu pytania o genezę religioznawstwa jako nauki i rozwój jego rozmaitych orientacji metodologicznych. Ważna też jest kwestia struktury nauki o religiach, jej podstawowych pojęć i kategorii badawczych, kwestie lingwistyki religioznawczej itp. Dla tak rozumianej dziedziny badań, łączącej teorię religii i metareligioznawstwo, wymienieni badacze zaproponowali nazwę „religioznawstwo ogólne”.

Historia (porównawcza) religii

Jest najstarszą i najbardziej dziś rozwiniętą dziedziną badań religioznawczych. Głównym przedmiotem jej zainteresowań są wszystkie znane w historii systemy religijne, zarówno te istniejące dzisiaj, jak i „wymarłe”, nieposiadające dziś wyznawców. W kręgu jej badań są kwestie historycznego powstawania i kształtowania się wierzeń religijnych, tak w przeszłości (problemy pochodzenia i źródeł pierwotnych wierzeń religijnych, powstawanie religii założonych itp.), jak też współcześnie (np. tworzenie się „nowych ruchów religijnych”, *para-* bądź *quasi*-religii, wyłanianie się nowych Kościołów, „sekt”, denominacji). Bada ona również mechanizmy przemian religijnych; przyczyny rozwoju (np. ekspansji) poszczególnych religii, a także problemy ich obumierania i zaniku (tanatologia religii). Ponadto w obrębie omawianej dziedziny badań

teorię religii + metareligioznawstwo (= historię i metodologię religioznawstwa). Różnica między tym podziałem a naszą propozycją polega na tym, że wyodrębniliśmy jako osobną dziedzinę etnologię religii (Poniatowski rozpatrywał ją w obrębie socjologii religii) oraz dodaliśmy fenomenologię religii, którą Poniatowski włączył do religioznawstwa ogólnego (teorii religii), dz.cyt., s. 113.

²⁶ Por. M. Nowaczyk, Z. Poniatowski: *Przedmiot, dziedziny i historia religioznawstwa*, „Euhemer” 1986, nr 3–4, s. 8. O metareligioznawstwie pisał jako pierwszy Z. Poniatowski już w pierwszym wydaniu *Wstępu do religioznawstwa*, Warszawa 1959, s. 81–82.

religioznawczych dokonuje się klasyfikacji i systematyzacji (typologizacji) poszczególnych wierzeń. Są to zatem badania historyczne, jak też komparatystyczne i nomotetyczne (a nie tylko idiograficzne), a więc ukierunkowane na wyszukiwanie szczegółowych prawidłowości rządzących przemianami religijnymi oraz pragnące wykazać ich związek z przemianami społecznymi (politycznymi, ekonomicznymi itp.). Obejmują przy tym zarówno procesy (re)sakralizacji, jak też desakralizacji kultury. Empiryczny charakter badań porównawczej historii religii wywodzi się stąd, że wnioski swoje wyprowadza ona ze źródłowych badań filologicznych (np. tekstów świętych), archeologicznych, etnologicznych itp. Dążąc do uogólnień i syntez, odwołuje się do porównywania rozmaitych systemów religijnych bądź ich poszczególnych elementów. Prowadzona w jej ramach komparatystyka ma charakter zarówno historyczny (diachroniczny – np. genetyczno-rozwojowy), jak też systematyczny (synchroniczny), choć w tym drugim przypadku część religioznawców uważa, iż tego rodzaju analizy prowadzone powinny być w obrębie osobnej dziedziny badań religioznawczych zwanej fenomenologią religii, przeciwstawnej historii porównawczej religii (G. van der Leeuw) lub do niej komplementarnej (R. Pettazzoni). Geneza porównawczych badań historyczno-religijnych jest spleciona z powstaniem naukowego religioznawstwa; w początkowym okresie swojego rozwoju (jak już wcześniej o tym wspomniano) była po prostu z religioznawstwem utożsamiana. Chcąc podkreślić komparatystyczny charakter prowadzonych badań, drugi człon nazwy często współcześnie oddaje się w *pluralis*, co widoczne jest także w nazwie światowego stowarzyszenia religioznawców International Association for the History of Religions.

Historyczno-porównawcze badania nad religią mają swoją długą (sięgającą starożytności) prehistorię, także w średniowieczu i odrodzeniu było wielu myślicieli, usiłujących porównywać rozmaite systemy religijne, bądź to w celach apologetycznych, bądź też w ramach uprawianej filozoficznej krytyki religii. Jednak dopiero w epoce oświecenia (zwłaszcza we Francji) pojawiły się kompendia dotyczące głównie pochodzenia religii, w których autorzy próbowali zrekonstruować pierwotną formę wierzeń religijnych, tzw. religię powszechną (uniwersalną). W epoce romantyzmu wykształcił się nurt tzw. mitologii porównawczej (*comparative mythology*), który można uznać za bezpośredniego poprzednika historii porównawczej religii. Inicjatorami zatem tej dziedziny badawczej nauki o religiach świata są (wspomniani już wcześniej) „ojcowie” religioznawstwa, F.M. Müller oraz C.P. Tiele. Ten ostatni jest (przypomnijmy to raz jeszcze) autorem pierwszego naukowego opracowania z zakresu porównawczej historii religii *Geschiedenis van den Godsdiens...*, Amsterdam 1876²⁷.

Fenomenologia religii

Uzupełnieniem historycznych analiz religii są badania prowadzone w obrębie fenomenologii religii. O ile historia religii gromadzi i opracowuje materiał według klucza

²⁷ Szerzej o historii religii zob. E. Bulanda: *Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia* [w:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Praca zbior. pod red. ks. M. Finkego, Poznań 1964, s. 61–95; E. Dąbrowski: *Porównawcza historia religii, jej rozwój i znaczenie* [w:] *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 19–28; Z. Poniatowski: *Porównawcza historia religii, jej przedmiot, dzieje i znaczenie* [w:] *Zarys dziejów religii*. Praca zbior. pod red. Z. Poniatowskiego, Warszawa 1964, s. 7–26; T. M[argul]: *Historia porównawcza religii* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 88–89.

chronologicznego (diachronicznego/dynamicznego), o tyle fenomenologia stara się porządkować go wedle przyjętego klucza systematycznego (synchronicznego/statycznego). Może być zatem rozumiana także (co występuje dość często) jako typologia czy też morfologia zjawisk religijnych (np. świętości).

W religioznawstwie od dawna toczony jest spór o status fenomenologii religii. Pojmowana ona bowiem bywa jako nurt badań religioznawczych, metoda badań wierzeń religijnych (często kojarzona z osiągnięciami fenomenologii filozoficznej E. Husserla i M. Schelera) oraz dziedzina badań religioznawczych. W wyżej przytoczonym podziale nadajemy jej znaczenie zgodne z tezą R. Pettazzoniego, który fenomenologię religii uznawał za „ostatni rozdział historii religii”²⁸. Prekursorami fenomenologii religii byli religioznawcy holenderscy, P.D. Chantepie de la Saussaye (1848–1920) i W. Brede Kristensen (1867–1953), a klasycznym reprezentantem – G. van der Leeuw (1890–1950)²⁹, który zafascynowany filozofią E. Husserla i M. Schelera, próbował aplikować ich dyrektywy metodologiczne do zaawansowanych już własnych badań religioznawczych, określanych przezeń wcześniej (przed poznaniem filozoficznej fenomenologii) jako „fenomenologia religii”.

Historia i fenomenologia religii wraz z teorią religii, uogólniającą wyniki ich badań, a także analizy prowadzone w obrębie innych dziedzin religioznawczych (psychologii, socjologii, etnologii i geografii religii) stanowią zasadniczy trzon religioznawstwa porównawczego i mimo pojawiających się niekiedy prób ich separowania stanowią nierozzerwalną (nawzajem się uzupełniającą) całość. Dotyczy to zresztą także pozostałych dziedzin nauki o religiach.

Z racji tych wzajemnych związków i współzależności spróbujemy tu pokrótce przyrzeć się dziejom głównych nurtów badawczych (historycznych, fenomenologicznych, typologicznych i in.) oraz orientacji teoretycznych wykształconych w toku dotychczasowego rozwoju religioznawstwa. Ograniczymy się z konieczności jednak do krótkiego omówienia tylko „klasycznych” nurtów religioznawstwa porównawczego, traktując tę retardację jako niezbędne tło naszych analiz dziejów rodzimej refleksji nad religią.

Religioznawstwo ogólne, historia religii i fenomenologia religii

²⁸ R. Pettazzoni uważał, iż fenomenologia i historia religii nie są dwiema odrębnymi naukami, lecz dwoma komplementarnymi aspektami integralnej nauki o religii. Zob. w tej kwestii R. Pettazzoni: *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development* [w:] *The History of Religions. Essays in Methodology*. Ed. M. Eliade, J.M. Kitagawa, Chicago 1959, s. 66. Por. też M. Nowaczyk: *Filozofia a historia religii we Włoszech 1873–1973*, Warszawa 1974, zwłaszcza rozdz. IV, § 1. Raffaele Pettazzoni – twórca szkoły, s. 103–126.

²⁹ Najlepszą rodzimą analizę fenomenologii religii zawarł Z. Poniatowski: *Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii* [wstęp do:] G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 11–54. Por. też M. N[owaczyk] *Fenomenologia religii* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 78; G. Lanczkowski: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 59–64; J. Waardenburg: *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze, „Euhemer”* 1974, nr 3, s. 73–87. Zob. także J. Keller: *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, „Studia Religioznawcze” 1969, nr 1–2, s. 5–31.

Zainteresowanie religiami ma już długą – sięgającą starożytności – tradycję³⁰. Religia w przeszłości była przedmiotem zainteresowań kapłanów, podróżników, uczonych, polityków itp. Ciekawiła ich ona z rozmaitych pobudek, bądź to praktycznych, bądź też heurystycznych. Naukowe religioznawstwo (choć miało swoją długą prehistorię³¹) poczęło się w drugiej połowie XIX w. w klimacie pozytywizmu i ewolucjonizmu. Do jego powstania walenie przyczynił się wcześniejszy (i paralelny) rozwój innych nauk humanistycznych, w tym przede wszystkim: etnologii, archeologii, językoznawstwa i biblistyki. Nauka o religiach ma zatem już dziś długą tradycję. W tym czasie w jej obrębie ukształtowało się wiele rozmaitych orientacji metodologicznych, nurtów badawczych i „szkół”. Warto jednak zatrzymać się nad tymi zagadnieniami, które bez wątpienia zdominowały spory o religię w okresie kształtowania się nauki o religiach – także w Polsce.

– Pierwszym były kontrowersje o stosunek „wiary do rozumu”. Spór ten (w istocie teologiczno-filozoficzny, a nie religioznawczy) silnie oddziałał na kształtowanie się religioznawstwa, bowiem wielu badaczy religii brało w nim udział, a ponadto jego protagoniści (i to z rozmaitych stron) chętnie odwoływali się do prac religioznawczych, aby wspomóc swoją argumentację w polemikach.

– Drugi, budzący ostre kontrowersje, spór toczył się wokół problematyki genezy religii i pierwotnych jej form.

– Trzecim przedmiotem burzliwych polemik były przemiany, jakie zachodziły w ówczesnych badaniach biblistycznych nad *Starym i Nowym Testamentem* (dalej ST i NT), w tym szczególnie szerokim echem odbiły się spory o pochodzenie ST i „spór o życie (w tym też historyczność) Jezusa”.

Do powyższych problemów będziemy wielokrotnie na stronach niniejszej pracy powracać, gdyż uwikłani weń byli (choć w różnym stopniu) praktycznie wszyscy religioznawcy XIX i dwóch pierwszych dekad XX w. – także polscy. W późniejszych czasach spory te nadal były (i są) widoczne, choć nie budzą już takich jak początkowo emocji³².

³⁰ Starożytne poglądy na religię omawiają szerzej A. Nowicki: *Starożytni o religii*, Kraków–Warszawa 1959; J.P. Franczew: *U istoków religii i swobodomyśli*, Moskwa–Leningrad 1959, s. 13–20 i 497–555; A.P. Kaźdan: *Religija i ateizm w drevniem mirie*, Moskwa 1957; Z. Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, dz.cyt., s. 21–24; E.J. Sharpe: *Comparative Religion...*, dz.cyt., s. 1–7.

³¹ Średniowieczne teorie religii nie doczekały się w Polsce całościowego opracowania. W dotychczasowych próbach nakreślenia charakterystyki średniowiecznych poglądów na religię koncentrowano się zwłaszcza na problematyce krytyki ówczesnych systemów teologicznych oraz instytucji Kościoła. Por. w tej kwestii E. Potkowski: *Euhemerizm w średniowieczu*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3, s. 23–52; Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia...*, dz.cyt., s. 42–47. Por. także P. Meinhold: *Entwicklung der Religionswissenschaft im Mittelalter und zur Reformationszeit* [w:] U. Mann (ed.): *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, s. 357–380. O renesansowych poglądach na religię zob. A. Nowicki: *Wykłady z historii filozofii i myśli społecznej Odrodzenia*, Warszawa 1956, s. 100–118; tenże: *Ideale renesansowego humanizmu* [w:] *Humanizm i kultura świecka*. Praca zbior., Warszawa 1958, s. 55–108. Por. też P. Meinhold, dz.cyt., s. 370–374. Z licznych opracowań oświeceniowych poglądów na religię zob. F.M. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, dz.cyt. oraz M. Skrzypek: *Oświecenie francuskie...*, dz.cyt.

³² Ciekawie dzieje badań religioznawczych M. Nowaczyk (*Orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie niemarksistowskim* [w:] *Zarys religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. J. Kellera Warszawa 1988, s. 161–162) rozpatruje na tle następujących kontrowersji: 1) świecki (naukowy) a konfesyjnie zaangażowany charakter religioznawstwa, 2) redukcjonizm–antyredukcjonizm; 3) historyzm–ahistoryzm, 4) racjonalizm–irracjonalizm.

Paralelnemu z wykluwaniem się religioznawstwa jako nauki rozwojowi nauk biblijnych (zwłaszcza w kontekście wyżej wymienionych sporów) poświęcić musimy nieco więcej miejsca, gdyż ich wpływ odegrał szczególnie dużą rolę w emancypowaniu się naszej dyscypliny.

Za ojca nowoczesnej krytyki biblijnej uważa się J. Astruca, który spostrzegł (już w 1773 r.), że w pewnych częściach *Księgi Rodzaju* i *Księgi Wyjścia* Bóg nazywany jest Jahwe, a w innych Elohim. Odkrycie to intrygowało później wielu badaczy. Niektórzy z nich (m.in. A. Geddes, J.S. Vater, W. de Wette) uważali, że *Pięcioksiąg* jest zbiorem niezależnych od siebie fragmentów, inni natomiast (H. Ewald, F. Bleek, F. Tuch) bronili tezy, że zasadniczą część *Pięcioksięgu* (Ewald włączał w to także opis zdobycia Kanaanu przez Jozuego – co określano mianem *Sześcioksiąg* – *Heksateuch*) powstała ze źródeł podstawowego, które następnie było uzupełniane. W sto lat po Astrucu z nową hipotezą wystąpił H. Hupfeld, który oprócz źródła jahwistycznego (J) wyróżnił podwójne źródło elohistyczne. Część historyczno-prorocką nazwał on źródłem elohistycznym (E), natomiast część mającą charakter prawny nazwał kodeksem kapłańskim (*Priestercodex* – P). W rok później E. Riehm wyodrębnił w *Pięcioksięgu* – jako osobną część – tzw. źródło deuteronomistyczne (D). Hipotezę uznającą w *Pięcioksięgu* cztery główne źródła (J. E. P. D) uznali następnie E. Reuss, A. Kuenen, H. Graf i J. Wellhausen. Właśnie od nazwisk Grafa i (przede wszystkim) Wellhausena ukuto nazwę tej teorii.

Szczegółowy opis licznych dalszych przemian w starotestamentalistyce omawianego okresu znacznie przekroczyłby ramy niniejszej pracy, zatem poprzestańmy na podkreśleniu, że badania krytyczne, początkowo skoncentrowane na analizie literackiej struktury *Pięcioksięgu* i jego genezie na podstawie teorii Grafa–Wellhausena, prowadzono później także wobec innych ksiąg ST. Dalszy rozwój badań nad ST dokonywał się poprzez przewyciężenie błędnych wniosków wyprowadzonych z omawianej teorii (szczególnie zasłużył się tu H. Gunkel), co było konsekwencją ówczesnych odkryć archeologicznych³³.

Równolegle do badań nad ST interesujące przemiany zachodziły w XIX w. także w nowotestamentalistyce. Na religioznawstwo szczególnie oddziałał tu spór o „życie Jezusa”. Już w okresie oświecenia H.S. Reimarus podjął próbę rekonstrukcji czynów i mów Jezusa. Doszedł przy tym do wniosku, że większość przekazów o Jezusie to mistyfikacje jego uczniów, tworzących legendę o nim w następstwie klęski jego akcji politycznej³⁴. Podniesiony przez Reimarusa problem był przedmiotem zainteresowania całej plejady biblistów XIX w. Temperatura sporów toczonych wokół prób odtworzenia „życia Jezusa” podniosła się zwłaszcza po wystąpieniach D.F. Straussa i E. Renana.

W głośnym dziele *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835–1836, D.F. Strauss – odwołując się do heglowskiej filozofii – próbował wykazać, że ewangelie oprócz faktów historycznych zawierają wiele mitów stworzonych przez ludzi dla za-

³³ Podstawową pracą o dziejach starotestamentalistyki jest H.-J. Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, wyd. 2, Neukirchen–Vluyn 1969. Por. też S. Łach: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. I–I, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962, s. 71–103 oraz W. Tyloch: *Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1978, s. 61–69.

³⁴ Bliżej o poglądach Reimarusa zob. ks. E. Dąbrowski: *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań 1960, wyd. 3, s. 514–515; oraz Z. Poniatowski: *Wprowadzenie w ewangelie*, Warszawa 1971, s. 226–228.

spokojenia własnych oczekiwań i marzeń³⁵. Jeszcze większy rozgłos uzyskała praca E. Renana: *Vie de Jésus*, Paris 1863, w której autor ten próbował zrekonstruować biografię Jezusa pozbawioną wszelkich cech nadprzyrodzonych. Jezus Renana to marzyiciel religijny, któremu otoczenie nadało godność mesjańską, co w następstwie doprowadziło do jego męczéniskiej śmierci³⁶.

Nowatorskie momenty odnośnie do badań nad NT zawierały również prace F.Ch. Baura. Niżej wspominamy go jako przedstawiciela „mitologii porównawczej” (*comparative mythology*). Na terenie biblistyki był on twórcą „szkoły tybingeńskiej”. Życiem Jezusa specjalnie nie zajmował się, natomiast (zgodnie z triadycznym schematem Hegla: teza-antyteza-synteza) wyróżnił w ewolucji ideologii NT „tendencję” petrynistyczną (teza) i paulinistyczną (antyteza). Za syntezę tych dwóch „tendencji” uznał Baur ideologię późniejszego chrześcijaństwa³⁷.

Bardzo ważnym trendem w badaniach nad NT był „liberalizm” stworzony przez protestanckich teologów głównie niemieckich, mocno inspirowanych ewolucjonizmem. Nurt ten określa się też jako szkołę „historyczno-krytyczną”. Sformułowana przez jego przedstawicieli „teoria dwóch źródeł” uznała zależność ewangelii od zaginionego zbioru „mów Jezusa” (*logia*) oraz od Ur-Markus (*resp.* Proto-Markus) – hipotetycznej pierwotnej wersji ewangelii Markowej. Zwolennicy liberalizmu za jedno ze swoich najważniejszych zadań uznali oddzielenie „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary”. Głównymi przedstawicielami liberalizmu w badaniach biblistycznych byli: P. Wernle, A. von Harnack, B. Weiss, W. Bousset, A. Jülicher, H.J. Holtzmann³⁸. Liberalizm był silnie powiązany (także personalnie) z omówionym niżej nurtem biblistyczno-religioznawczym zwanym „szkołą historyczno-religijną” (*religionsgeschichtliche Schule*).

Koncepcje liberalizmu zostały ostro zaatakowane przez nurt zwany „eschatologizmem”. Jego zwolennicy (J. Weiss, W. Wrede, A. Schweitzer) koncentrowali się na mesjańskich treściach NT. Jezus był dla nich żydowskim apokaliptykiem, oczekującym rychłego końca świata i poprzez swoją dobrowolną śmierć przyspieszającym nadejście Królestwa Bożego³⁹. Do koncepcji eschatologizmu nawiązywał także A. Loisy, głośny (również w Polsce) reprezentant modernizmu katolickiego.

Z końcem pierwszej dekady XX w. rozgorzała od nowa „walka o Chrystusa”. Pewna grupa badaczy zakwestionowała historyczność Jezusa, formując nurt „mitologizmu” w tej kwestii. Jego prekursorami w okresie oświecenia byli Ch.-F. Dupuis i M.C.-F. Volney, a w w. XIX zwolennicy tzw. szkoły holenderskiej (A.D. Loman, S. Hoekstra,

³⁵ O poglądach Straussa zob. H. Rosen: *Dawid Fryderyk Strauss i geneza szkoły liberalnej w religioznawstwie*, „Euhemer” 1957, nr 1, s. 31–38. Por. też ks. E. Dąbrowski, dz.cyt., s. 517–519 oraz Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 229–231.

³⁶ Szerzej poglądy Renana omawiają ks. E. Dąbrowski, dz.cyt., s. 521–523; Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 232–233. Por. też B. Skarga: *Renan*, Warszawa 1969 oraz G. Pholien: *Les deux „Vie de Jésus” de Renan*, Paris 1983.

³⁷ O F.Ch. Baurze i szkole „tybingeńskiej” zob. H. Harris: *The Tübingen School*, Oxford 1975. Por. też G.M. Liwzic: *Oczerki istoriografii Biblii i ranniego christianstwa*, Minsk 1970, s. 125–132 oraz W.G. Kümmel: *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg–München 1958, rozdz. IV.

³⁸ Bliżej o liberalizmie i jego przedstawicielach zob. ks. E. Dąbrowski, dz.cyt., s. 524–526; Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 233–235; oraz S.I. Kowalew: *Osnownyje woprosy proischozhdienija christianstwa*, Moskwa–Leningrad 1964, s. 101–106.

³⁹ Por. ks. E. Dąbrowski, dz.cyt., s. 526–527 oraz Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 235–236.

A. Pierson, G. Bolland i in.). Zaprzeczali oni autentyczności wszystkich pism NT i uznawali Jezusa za wytwór fantazji pierwszych chrześcijan⁴⁰. Głównymi rzecznikami teorii „przedchrześcijańskiego” Jezusa był Amerykanin W.B. Smith i angielski literat J.M. Robertson⁴¹. Silnie zaznaczyła się w tym sporze orientacja panbabilońska (P. Jensen) i astralistyczna (A. Drews i A. Niemojewski)⁴².

Bezpośrednim poprzednikiem religioznawstwa był nurt badań mitoznawczych zwany „mitologią porównawczą” (*comparative mythology*)⁴³. Wyrósł on w klimacie romantyzmu, a jego zwolennicy (F. Creuzer, J.J. Goerres, F.Ch. Baur, A. Kuhn, a także początkowo F.M. Müller) upatrywali w mitach symboliczną formę przekazu głębokich prawd filozoficznych. Interpretowali oni także mitologię i symbolikę ludów pierwotnych i starożytnych jako „hieroglificzny” wyraz Objawienia. To właśnie wraz z przejściem od porównawczego mitoznawstwa do porównawczych badań nad religią (we wszystkich – nieograniczonych zatem tylko do mitologii/doktryny – jej aspektach i przejawach) dokonał się zasadniczy przełom umożliwiający dalszy rozwój nauki o religiach świata.

Przejawem – wspomnianej już wyżej – infiltracji ewolucjonizmu w naszej nauce było ukształtowanie się „szkoły ewolucyjno-antropologicznej”. W dziejach ewolucjonizmu wyróżnia się trzy zasadnicze fazy: (a) ewolucjonizm klasyczny, (b) ewolucjonizm krytyczny i (c) neoewolucjonizm. Zwolennicy dominującego w latach 60.–80. XIX w. ewolucjonizmu klasycznego (E.B. Tylor, J.G. Frazer, L.H. Morgan, H. Spencer) uznawali, iż wskutek istnienia jednolitej (właściwej wszystkim ludziom) „natury ludzkiej” obserwowane zmiany zjawisk kulturowych (w tym też religii) mają charakter uniwersalny i konieczny (monolinearystyczny), choć nierównomierny w czasie. Sądzieli, iż religia rozwija się od form niższych (prostszych) ku wyższym (bardziej złożonym). Za najwyższą fazę rozwojową religii uznawali monoteizm. Po osiągnięciu tego stopnia rozwojowego religia powinna być wyparta przez naukę. Ewolucjoniści uznawali za najważniejszą sprawę badanie genezy religii i odtworzenie jej dalszych etapów rozwojowych. Zakładali oni, że wskutek występujących nierównomierności rozwoju oraz faktu, że w stadiach wyższych zachowują się przeżytki (*survivals*) etapów minionych, możliwa jest rekonstrukcja faktów z przeszłości.

Ewolucjonizm był kierunkiem bardzo żywotnym. Od końca lat 80. XIX w. do II wojny światowej zaznacza się dominacja ewolucjonizmu krytycznego. Jego zwolennicy (A. Lang, R.R. Marett) – w odróżnieniu od poprzedników – ujmowali ewolucję jako proces przemian wielokierunkowych i niejednorodnych (dyspersywnych). Ponadto nie utożsamiali już – tak jak ich poprzednicy – rozwoju z postępek, uznając, że na linii

⁴⁰ Szerzej o „szkole holenderskiej” zob. G.A. van den Bergh van Eysinga: *Die hollaendische radikale Kritik des Neuen Testaments ihre Geschichte und Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums*, Berlin 1912. Por. też ks. E. Dąbrowski, dz.cyt., s. 537–538; Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 236; G.M. Liwszic, dz.cyt., s. 140–142.

⁴¹ Bliżej o poglądach zwolenników tezy o istnieniu kultu przedchrześcijańskiego Jezusa zob. A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München–Hamburg 1966, wyd. 7 [przedruk z wyd. 2. z 1913 r.], t. 2, s. 463 i 476.

⁴² Więcej o rozmaitych przedstawicielach nurtu astralistycznego i panbabilońskiego w kwestii historyczności Jezusa zob. dz.cyt., s. 463, 475 i 486.

⁴³ O prekursorstwie „mitologii porównawczej” wobec religioznawstwa pisał u nas Z. Poniatowski we *Wstępie do religioznawstwa*, Warszawa 1962, wyd. 3, s. 36; oraz w *Religioznawstwo – stara czy nowa dyscyplina?*, dz.cyt., s. 53–54. Wskazał on również na pracę C. Dawsona: *Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 18–21.

rozwojowej mogą zachodzić także zjawiska regresywne. Po II wojnie światowej nurt ten przybrał formę neoewolucjonizmu, do którego czołowych przedstawicieli zalicza się L.A. White. Neoewolucjonizm godził założenia ewolucjonistyczne z osiągnięciami rozmaitych nowszych orientacji metodologicznych w etnologii, np. dyfuzjonizmu i funkcjonalizmu, a także aprobował niektóre założenia materializmu historycznego⁴⁴.

Ewolucjonistyczne idee i powstanie młodej nauki, historii religii, mocno oddziaływało na prężnie rozwijane w końcu XIX w. badania biblistyczne. Tworzoną na teologicznych fakultetach historię religii (*Religionsgeschichte*) pojmowano zrazu jako historię religii pozajudeochrześcijańskich. Programowo ideę takiego badania zjawisk religijnych przejął szeroki krąg młodych biblistów protestanckich, określanych mianem „szkoły historyczno-religijnej” (*religionsgeschichtliche Schule*).

Głównym celem zwolenników tego nurtu (A. Eichhorn, W. Bousset, H. Gunkel, R. Reitzenstein, C. Clemen, A. Bertholet i in.) było „oczyszczenie” treści *Nowego i Starego Testamentu* z obcych (babilońskich, egipskich, perskich, hellenistycznych itd.) naleciałości. W wyniku presji odkryć archeologicznych i filologicznych, chrześcijaństwo zaczęło się jawić jako religia synkretystyczna – należało zatem je włączyć w historyczno-porównawcze badania. W konsekwencji przełamano na terenie religioznawstwa tendencję do przyznawania chrześcijaństwu wyjątkowego charakteru. Od tego czasu pojmowanie porównawczej historii religii jako nauki, w której wszystkie religie są równoprawnymi obszarami badawczymi, stało się obowiązujące dla wszystkich religioznawców⁴⁵.

Kolejnym – bardzo ważnym – trendem XIX-wiecznych badań religioznawczych był naturystyczny mitologizm (*Naturmythologie*)⁴⁶. Rzecznicy tego nurtu redukowali religię do poszczególnych elementów przyrody, a bogów uważali za personifikacje zjawisk przyrodniczych. W ramach tego wewnętrznie zróżnicowanego nurtu, mającego licznych zwolenników w wielu krajach (H. Usener, A. de Gubernatis, G.W. Cox, A.N. Afanasjew), można wyróżnić dwie szczególnie interesujące orientacje: „szkołę naturystyczno-filologiczną” wspomnianego już wcześniej F.M. Müllera oraz astralistykę.

Zwolennicy szkoły naturystyczno-filologicznej uznali, że kluczem do poznania treści mitów są językoznawcze badania najstarszych tekstów religijnych, a za takie w odniesieniu do ludów indoeuropejskich uznano, napisane w sanskrycie (uznanym za prajęzyk ludzkości), *Wedy*. Ponieważ liczne bóstwa wedyjskie mają imiona tożsame z nazwami określonych elementów przyrody (*Suria*–Słońce, *Agni*–ogień, *Czandramas*–Księżyc, *Djaus*–niebo, *Uszas*–jutrzeńka, *Waju*–wiatr, *Prithiwi*–Ziemia itp.), orzeczono, że *Wedy* ukazują niejako religię *in statu nascendi*. Bóstwa w takim ujęciu to nic innego,

⁴⁴ Szerzej o ewolucjonizmie w nauce o religiach zob. M. Nowaczyk: *Ewolucjonizm w religioznawstwie*, Warszawa 1969; tenże: *Marksizm a ewolucjonizm*, Warszawa 1987; tenże: *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989. Por. też E.J. Sharpe, *Comparative Religion...*, dz.cyt., rozdz. III, s. 47–71 oraz A.K. Paluch: *Mistrzowie antropologii społecznej...*, Warszawa 1990 – tam m.in. przedstawiono sylwetki E.B. Tylora (s. 21–41), L.H. Morgana (s. 42–67), L.A. White (s. 235–255).

⁴⁵ Podstawową pracę o „*religionsgeschichtliche Schule*” jest C. Colpe: *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961. Zob. też C. Clemen: *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Berlin–New York 1973 [przedruk z drugiego wyd. z 1924 r.]; M. Simon: *The Religionsgeschichtliche Schule, Fifty Years Later*, „Religious Studies” 1975, nr 2, s. 135–144. Z polskich prac o tej szkole zob. Z. Czarnecki: *Szkola historyczna w religioznawstwie niemieckim*, „Euhemer” 1964, nr 3, s. 79–98.

⁴⁶ J. de Vries: *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg–München 1961, s. 202–253.

jak hipostazowane nazwy elementów świata przyrodniczego (głównie astronomiczno-meteorologiczne). Religia – według zwolenników takiego podejścia – wywodzi się zatem z mitów, będących wynikiem hipostazowania, a następnie personifikowania (a w dalszej kolejności także deifikowania) nazw (*nomen=numen*) zjawisk przyrodniczych. W konsekwencji mitologię uznał Müller za „chorobę języka”, twierdził ponadto, że *religio a dictionis abundantia* („religia [wywodzi się] z kwiecistości mowy”)⁴⁷. Pod wpływem F.W.J. Schellinga wyprowadzał Müller religię z poczucia „nieskończoności”. Wprowadził i rozpropagował termin henoteizm (*kathenoteizm*), na określenie pośredniej (chwiejnej) fazy rozwoju religii między politeizmem i monoteizmem. Poglądy Müllera na temat genezy mitów i religii jeszcze za jego życia zostały podważone, co on sam ignorował.

Prekursorami astralistycznej interpretacji mitów religijnych byli oświeceniowi badacze Ch.-F. Dupuis i C.-F. Volney, o których wyżej już wspomnieliśmy jako o rzecznikach „mitologizmu” w kwestii historyczności Jezusa. Wyszuli oni tezę, że zjawiska astronomiczne wywierały tak przemożny wpływ na umysłowość ludów pierwotnych i starożytnych, że na ich podstawie tworzono cykle mitów, będących alegorycznymi opisami zjawisk astronomicznych. Wychodzono przy tym z założenia, że obserwacje nieba umożliwiają orzekanie o sprawach ziemskich, a zatem przewidywanie zarówno korzystnych, jak i niekorzystnych dla człowieka zjawisk. Ta pierwotna astralna mitologia stała się następnie – zdaniem astralistów – integralną częścią rozwiniętych systemów religijnych, w tym także judaizmu i chrześcijaństwa. Właśnie odwołując się do astralistyki, Dupuis i Volney zakwestionowali historyczność Jezusa Chrystusa, uznając, że jego ewangeliczna biografia to alegoryczny opis wędrówek Słońca przez Zodiak⁴⁸.

Poglądy astralistyczne odżyły w Niemczech z nową siłą z końcem XIX w. wskutek rewelacyjnych odkryć archeologicznych i filologicznych dokonanych na terenie Bliższego Wschodu⁴⁹. Okazało się bowiem, że ikonografia asyrobabilońska oraz tamtejsze teksty religijne przesycone są symboliką astralną. W związku z tymi odkryciami część badaczy uznała cywilizację asyrobabilońską za najstarszą cywilizację ludzkości, formułując głośny na przełomie wieków nurt zwany panbabilonizmem. Jego najgłośniejszym przedstawicielem był F. Delitzsch, który w 1902 r. rozpropagował idee panbabilonizmu serią sensacyjnych wykładów *Babel und Bibel*, w których wykazywał zależność Biblii od wpływów asyrobabilońskich⁵⁰. Ponieważ wielu zwolenników panbabilonizmu

⁴⁷ T. Margul: *Sto lat nauki...*, dz.cyt., s. 23–56.

⁴⁸ Bliżej o oświeceniowej astralistyce zob. F.E. Manuel, dz.cyt. (zwłaszcza rozdz. V, § 3: *Charles Dupuis: Fallus i bóg-słońce*, s. 266–277); a także M. Skrzypek: *Oświecenie francuskie...*, dz.cyt. (głównie rozdz. XI: *Astralisci francuscy XVIII wieku*, s. 241–285). Por. też K. Banek i H. Hoffmann: *Uwagi do oświeceniowych koncepcji astralistycznych*, „Studia Religioznawcze” 1984, z. 11, s. 7–17.

⁴⁹ Najważniejsze z nich to odkrycia archeologów: E. Botty (odkopenie asyryjskiego miasta Durszarrukin z pałacem Sargona II – 1834–1844); A.H. Layarda (odkrycie Niniwy – 1848); H. Rassama (odnalezienie biblioteki Asurbanipala – 1872); R. Koldewey (odkopenie części Babilonu – 1898); oraz językoznawców: G.F. Groteffenda – 1802 i niezależnie od niego H. Rawlinsona – 1846 (odczytanie pisma klinowego), G. Smitha (odkrycie tabliczek z opisem „potopu” – 1872), J. Opperta (opracowanie gramatyki języka akadyjskiego – 1860). Zob. w tej kwestii L. Lipin, A. Bielów: *Gliniane księgi*, Warszawa 1954, głównie s. 39–59 i 54–88; J. Meuszyński: *Odkrywanie Mezopotamii*, Warszawa 1977, s. 37–58; M. Krogulska: *Rozwój badań nad Mezopotamią* [w:] *Mezopotamia*. Praca zbior. pod red. J. Brauna, Warszawa 1971, s. 11–25.

⁵⁰ Szerzej o panbabilonizmie zob. H.-J. Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, dz.cyt., 2, s. 307–314 (zwłaszcza cz. 12, § 73: *Der Babel-Bibel Streit*, s. 309–314); C.-M.

(E. Stucken, H. Winckler, A. Jeremias) popierało równocześnie (niektóre) idee astralistyczne, stąd omawianemu nurtowi nadaje się często nazwę „szkoły astralistyczno-panbabilońskiej”⁵¹.

Postacią silnie oddziałującą na rozwój religioznawstwa był także szwedzki teolog i religioznawca, luterński arcybiskup Uppsali oraz znany działacz ekumeniczny (za tę działalność nagrodzony w 1930 r. pokojową Nagrodą Nobla) N. Söderblom (1866–1931). Akceptując podstawowe tezy ewolucjonizmu (zwłaszcza C.P. Tielego), wychodził z założenia, że objawienie się Boga jest powszechne i obecne we wszystkich religiach, zatem ewolucja religii prowadzi w sposób konieczny do prawd wykładanych przez chrześcijaństwo. W takim ujęciu poszczególne systemy religijne jawiły się jako posiadające wiele podobieństw do chrześcijaństwa i jemu bliskie. Co więcej, szwedzki uczony był skłonny dopatrywać się nawet w ateizmie wartości zgodnych z chrześcijańskimi zasadami, zatem służących boskim zamiarom. Przedmiotem szczególnych badań Söderbloma były „religie prymitywne” (animizm, animatyzm, manizm), w tym zwłaszcza kwestie manifestowania się sił transcendentnych oraz wpływ tych manifestacji na kształtowanie się poglądów etycznych. Szczególną rolę w kształtowaniu się wierzeń religijnych przyznawał istnieniu w wielu religiach pewnej specyficznej grupy bóstw, której przypisywano rolę stworzenia świata i nadania określonych praw i umiejętności ludziom. Bóstwa te określił mianem Praspawców (*Urheber*), w których upatrywał prefiguracje chrześcijańskiego Stwórcy. Badając pierwotne formy religii i wczesny buddyzm, doszedł Söderblom (nieco wcześniej niż R. Otto) do wniosku, że istota religii nie polega na wierze w osobowego Boga, lecz na stosunku do świętości⁵².

Bardzo ważnym nurtem badawczym w religioznawstwie jest także „szkoła kulturowohistoryczna” o. W. Schmidta (1868–1954). Nawiązując do faktu odkrycia przez A.W. Howitta kultu „Istoty Najwyższej” wśród plemion australijskich, a także założeń dyfuzjonizmu i metody „kręgów kulturowych” F. Graebnera i B. Ankermanna, W. Schmidt (za ewolucjonistą A. Langiem) przeciwstawił ewolucjonistycznym schematom rozwoju religii hipotezę diametralnie im przeciwną. Pierwotną formą religii nie miała być któraś ze znanych form tzw. wierzeń prymitywnych (np. animizm, manizm, totemizm, fetyszyzm, magia), lecz „monoteizm prakultury” (pramonoteizm), którego źródłem miałyby być „praobjawienie”. Pozostałością tego pierwotnego monoteizmu jest występujący u współczesnych ludów niepiśmiennych (społeczeństw plemiennych) kult „Istoty Najwyższej”. Powyższe tezy próbował W. Schmidt uzasadnić w 12-tomowym dziele *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1926–1955. Ta monumentalna praca

Edsman: *Panbabilonismus* [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Tübingen 1961, wyd. 3, t. 5, kol. 35–36; *Panbabilonismus* [w:] A. Anwander: *Wörterbuch der Religion*, Würzburg 1962, wyd. 2, s. 394–395; J. van Baal: *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971, s. 101–102. Zob. też T. Margul: *Krótką charakterystyka zachodnich szkół religioznawczych*, „Euhemer” 1961, nr 1, s. 93–94.

⁵¹ Szerzej o tym nurcie badań religioznawczych we Francji, Niemczech, Rosji i w Polsce zob. H. Hoffmann: *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Kraków 1991; tenże: *Zwiazdy i bogi. Astralno-mifologiczyczna szkoła w religioznawstwie*, Siewastopol 2003. Por. też E. Perczak: *Główne kierunki badawcze mitologii lunarnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1973, nr 1, s. 246–247.

⁵² Bliżej o poglądach Söderbloma na religię por. T. Margul: *Sto lat nauki...*, dz.cyt., rozdz. VI: *Nathan Söderblom i szwedzka szkoła religioznawcza*, s. 131–145; K. Hoffmann *Dwie sylwetki* [Natan Söderblom i Oskar Cullmann], „Znak” 1962, nr 6, s. 920–926; J.T. Maciuszko: *Wprowadzenie do nauk o religii*, Warszawa 1992, s. 35–36 oraz P. Stawiński: *Trybun pojednania. Wspomnienie o Natanie Söderblomie*, „W drodze” 1993, nr 3, s. 95–99.

powstała na podstawie materiałów etnologicznych przesyłanych W. Schmidtowi przez wielu badaczy terenowych i misjonarzy (P. Schebesta, W. Koppers, M. Gusinde i in.). O powstaniu w 1906 r. jednego z najbardziej poważnych i wpływowych czasopism religioznawczych „Anthropos” już wcześniej wspomnieliśmy. Powołano je do życia właśnie po to, aby zapanować nad olbrzymią faktografią. W roku 1931 powstał Instytut „Anthropos”, który do dziś grupuje sukcesorów W. Schmidta, odchodzących jednak od teorii „pramonteizmu”⁵³.

Na kształtowanie się współczesnego religioznawstwa silnie oddziaływały również poglądy protestanckiego teologa i religioznawcy R. Otto (1869-1937). W głośnej pracy *Das Heilige...*, 1917 (tłum. polskie *Świętość...*, Warszawa 1968; wyd. 3, 1999), nawiązując do poglądów F. Schleiermachera, dokonał on szczegółowej analizy ważnej w religioznawstwie kategorii świętości. Przecistawiając się historyzmowi i tendencjom redukcjonistycznym (sprowadzającym religię do elementów rzeczywistości przyrodniczej bądź społecznej), Otto z pozycji irracjonalistycznych wskazywał, że źródłem religii w psychice ludzkiej jest „poczucie świętości” (*sensus numinis*), przejawiające się w jednoczesnym odczuciu fascynacji świętością (*mysterium fascinans*) i lęku przed nią (*mysterium tremendum*). Sama świętość – jako kategoria *a priori* – jest czymś zupełnie odmiennym (*aliud valde*) i niepoznawalnym. Można natomiast badać jej odczuwanie przez wierzącego człowieka (*sensus numinis*). Otto pragnął opisać świętość możliwie obiektywizowanym językiem, tworząc na potrzeby swojej analizy specjalną „sztuczną” (o łacińskim wszakże źródłosłowie) terminologię po to, by uniknąć jakichkolwiek niezamierzonych (teologicznych, filozoficznych i ideologicznych) konotacji. Terminologia ta jest dziś powszechnie stosowana. Jest częścią religioznawczego żargonu. Ponadto Ottowskie określenie świętości stało się w religioznawstwie wygodną kategorią badawczą (szczególnie w kwestii definicji religii) – jest bowiem pojęciem na tyle ogólnym, że mieści w sobie (choć podnoszone są tu czasem rozmaite zastrzeżenia) wszelakie obiekty religijnej czci⁵⁴.

Antyewolucjonistyczny i antyredukcjonistyczny charakter ma również zróżnicowany nurt badań religioznawczych zwany fenomenologią religii⁵⁵. O jego prekursorach

⁵³ Z licznych rodzimych prac poświęconych szkole kulturowohistorycznej zob. *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Pieniężno 1980 – tamże m.in. artykuł E. Pczółko-Pustelnik: *Recepcja szkoły kulturowo-historycznej w religioznawstwie polskim*, s. 72–84; A. Bronk: *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta*, Lublin 1974; H. Zimoń: *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Warszawa 1984; tenże: *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989. Por. też sylwetkę W. Schmidta przedstawioną w T. Margul: *Sto lat nauki...*, dz.cyt., rozdz. VII: *Wilhelm Schmidt* s. 146–176; oraz w A.K. Paluch, dz.cyt., s. 68–93.

⁵⁴ Szerzej o poglądach R. Otto por. T. Margul: *Sto lat nauki...*, dz.cyt., rozdz. IX: *Rudolph Otto jako porównawczy psycholog religii i jego uczniowie*, s. 192–224; por. też W. Stróżewski: *U podstaw nowoczesnej filozofii religii*, „Znak” 1968, nr 11–12, s. 1602–1610 oraz J. Keller: *Rudolph Otto i jego filozofia religii* [wstęp do:] R. Otto: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, s. 7–29.

⁵⁵ Z obcych (polskie podaliśmy w przyp. 29) prac omawiających nurt fenomenologiczny w religioznawstwie zob. E. Hirschmann-Schwarz: *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie” und „religionsphänomenologischer Methode” in der Religionswissenschaft*, Würzburg–Aumühle 1940; H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A. Historical Introduction*, The Hague 1960, t. 1–2; Å. Hultkrantz: *The Phenomenology of Religion. Aims and methods*, „Temenos” 1970, t. 6, s. 68–88.

wspomnieliśmy już przy okazji omawiania fenomenologii religii pojmowanej jako dziedzina badań religioznawczych. Klasyczny przedstawiciel tego kierunku G. van der Leeuw (1890–1950) ulegał psychologizmowi L. Biswanger’a i R. Otto, egzystencjalizmowi C. Jaspers’a oraz koncepcjom L. Lévy-Bruhla i wpływom W. Diltheya⁵⁶. Stosując przejętą z filozofii M. Schelera, a zwłaszcza E. Husserla, metodę fenomenologiczną, poszukiwał „istoty” religii, pomijając (jako przypadkowe) jej uwarunkowania historyczne i środowiskowe. Przyjmując realność *sacrum*, uznawał, że orzekać o nim można wyłącznie na mocy analizy jego przejawów, przy czym warunkiem poznania jest „wczucie się” i „przeżycie” manifestującego się *sacrum*. Analiza fenomenologiczna w wydaniu van der Leeuwa ma za zadanie uchwycić „typy ogólne” badanych zjawisk, czemu służyć ma komparatystyka poszczególnych ich przejawów, niezależnie od tego, w jakim kontekście historycznym, etnicznym czy kulturowym one występują. Głośne stało się *credo* van der Leeuwa, iż „fenomenologia nie wie nic o żadnym historycznym »rozwoju« religii, a o »genezie« religii wie jeszcze mniej”⁵⁷, choć zapomina się, iż sam van der Leeuw podkreślał, że swoje dane fenomenologia religii czerpie z historii.

Innym ważnym nurtem badań religioznawczych, związanym z fenomenologią religii, była także „szkoła typologiczno-rozumiejąca” G. Menschinga (1901–1978). Swoimi korzeniami sięga ona dorobku R. Otto oraz filozofii W. Diltheya, zwłaszcza jego idei *Verstehen* i *Einführung*. Ujmując religię jako „spotkanie człowieka ze świętością”, Mensching był rzecznikiem „religioznawstwa rozumiejącego” (*verstehende Religionswissenschaft*). Rozumienie owo ma polegać na odczuciu specyficznej dla każdego systemu wierzeniowego „istoty religii” traktowanej jako odrębna (wyizolowana z otoczenia) i zamknięta w sobie całość. Właśnie zadaniem religioznawstwa miałyby być wykrycie i określenie owego „ośrodka życiowego” (*Lebensmitte*) danej religii⁵⁸.

Do nurtu fenomenologicznego w religioznawstwie zalicza się także M. Eliadego (1906–1986), twórcę orientacji metodologicznej zwanej „morfologią świętości”. Poza fenomenologią ulegał on również wpływom egzystencjalizmu, psychoanalizy C.G. Junga oraz strukturalizmu C. Lévi-Straussa. Eliade był zwolennikiem tezy, że zadaniem historii religii jest dotarcie do tego, co w zjawisku religijnym jest oryginalne, nieredukowalne do niczego innego. Uznając powszechność występowania „hierofanii” (przejawiania się świętości w kulturze), Eliade drogą morfologicznej analizy pragnął określić istotę religii, a poprzez to – wyjaśnić dane zjawisko religijne. Uważał, iż z faktu powszechnego występowania hierofanii można wyprowadzić wnioski, że istotowo ich natura wykracza poza uwarunkowania historyczne, społeczne i geograficzne. Stąd religie współczesnego świata można zrozumieć poprzez badanie wierzeń „kultury archaicznej”, które współcześnie reprezentowane są najpełniej w „kulturach prymitywu” i kulturze Orientu. Zdaniem Eliadego, człowiek kultury archaicznej dążył do utrzymania kontaktu z rzeczywistością sakralną za pomocą mitów i poprzez uczestnictwo w obrzędach, natomiast człowiek nowoczesny pragnie żyć w zdesakralizowanej rzeczywistości. Zubąża się przy tym i wystawia na „terror historii”, pozostaje bowiem zawsze istotą religijną (*homo religiosus*) i to tak dalece, że elementy archaicznej religijności widoczne są (choć nie zawsze uświadamiane) we wszystkich sferach działalności

⁵⁶ Por. Z. Poniatowski: *Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii*, dz.cyt., s. 22.

⁵⁷ G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 728.

⁵⁸ Szerzej o poglądach G. Menschinga na religię por. Z. Czarnecki: *Gustaw Mensching*, „Euhemer” 1959, nr 5, s. 534–542.

ludzkiej⁵⁹. Z powodu głoszonych poglądów Eliadego (obok innych przedstawicieli nurtu *feno*) uznaje się za jednego z głównych współczesnych rzeczników „rewaloryzacji świętości i mitu”⁶⁰ we współczesnej stechnicyzowanej kulturze.

W podsumowaniu przedstawionych wyżej rozmaitych orientacji fenomenologii religii stwierdzić należy, że jej czołowi przedstawiciele starali się wyjaśnić religię, nie wychodząc poza jej ramy, a więc bez uwzględnienia jej uwarunkowań historycznych i społecznych. Stąd konstrukcje teoretyczne tych nurtów z trudem poddają się weryfikacji empirycznej, odwołując się często do swoście pojmowanego „zrozumienia”, „wczucia się” itp. Tym samym deklarując antyredukcjonizm, redukują w istocie religię do przeżyć psychicznych⁶¹.

Przedstawione tu wybrane podejścia badawcze nurtu *feno* spotykają się z licznymi głosami krytyki. Wielu współczesnych religioznawców uznaje potrzebę rozwoju fenomenologii religii, rozumianej jako komplementarna do historii religii dziedzinę badań religioznawczych, systematyzującą fakty religijne według klucza synchronicznego (statycznego), w odróżnieniu od diachronicznego (dynamicznego) podejścia badań historycznych. W ten sposób treść terminu „fenomenologia religii” ulega znacznemu rozszerzeniu i do nurtu tego zalicza się niekiedy także takich badaczy, jak np. J. Wach czy R. Pettazzoni. Ten ostatni fenomenologię religii uznał za „ostatni rozdział historii religii”⁶².

Wspomniany R. Pettazzoni (1883–1959) jest twórcą włoskiej „szkoły ogólnohistorycznej”. Wychodząc z założeń neoheglizmu B. Crocego, Pettazzoni postulował badanie zjawisk na szerokim tle historii powszechnej. Uważał bowiem za błędne wyizolowanie religii z całokształtu kultury. Opowiadał się także za całkowitą niezależnością religioznawstwa (*storia delle religioni*) od wpływów teologicznych, w związku z czym ostro występował przeciwko szkole kulturowohistorycznej, jak i różnym nurtom ahistorycznego religioznawstwa (w tym szczególnie fenomenologii religii van der Leeuwa)⁶³.

Idee Pettazzoniego są we włoskim religioznawstwie kontynuowane po dzień dzisiejszy. Do sukcesorów, rozwijających twórczo część jego założeń, zaliczyć można takich badaczy religii, jak A. Brelich (1913–1978) i U. Bianchi (1922–1995), którzy łączyli historyzm Pettazzoniego z metodami fenomenologii religii, funkcjonalizmu i strukturalizmu. Konsekwentny historyzm omawianej szkoły powoduje, że formułowane w jej

⁵⁹ Bliżej o Eliadem i szkole „morfologii świętości” zob. S. Tokarski: *Eliade a Orient*, Warszawa 1984 – zwłaszcza rozdz. II: *Eliadowska metodologia badań religii*, s. 28–57. Por. też T. Margul: *Sto lat nauki...*, dz.cyt., rozdz. XIII: *Mircea Eliade jako teoretyk świętości i mitu*, s. 317–338. Por. też L. Kołakowski: *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu* [wstęp do:] *Traktat o historii religii*, Łódź 1993 [wyd. 2], s. I–VII; oraz posłowie do *Traktatu o historii religii*, autorstwa S. Tokarskiego, cyt. wyd., s. 487–506, zwłaszcza część: *Polska recepcja eliadyzmu*, s. 497–502; A. Rega: *Człowiek w świecie symboli, Antropologia filozoficzna M. Eliadego*, Kraków 2001.

⁶⁰ O nurcie „rewaloryzacji świętości i mitu” zob. E. de Martino: *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1959, nr 7–8, s. 93–106; nr 9, s. 143–160. Zob. też J. Keller: *Problem rewaloryzacji świętości i mitu...*, dz.cyt.

⁶¹ Już Ottowskie kategorie *sensus numinis*, *mysterium fascinans*, *mysterium tremendum* itp. opisują w istocie rodzaj religijnej egzaltacji.

⁶² Por. J. Waardenburg: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, Vol. 1: *Introduction and Anthology*, The Hague–Paris 1973, głównie § 1, s. 63–64 i 72–73.

⁶³ Szerzej o R. Pettazzonim por. T. Margul: *Sto lat nauki...*, dz.cyt. – zwłaszcza rozdz. IX: *Raffaele Pettazzoni i badania historycznoreligijne we Włoszech*, s. 225–243; M. Nowaczyk: *Etapy rozwoju świadomości metodologicznej Raffaele Pettazzoniego*, „Euhemer” 1971, nr 2, s. 91–103; tenże: *Historyzm R. Pettazzoniego w świetle „Ostatnich notatek”*, „Euhemer” 1965, nr 4, s. 39–46.

ramach poglądy zbliżone były w wielu miejscach do marksistowskiego ujmowania religii, co widoczne było zwłaszcza u takich włoskich religioznawców, jak C. Gallini i V. Lanternari. Z uczniów Pettazzoniego wprost do marksizmu odwoływał się E. de Martino (1908–1965)⁶⁴.

Jednym z najgłośniejszych nurtów badawczych w religioznawstwie była także szkoła „mitu i rytuału” (*Myth and Ritual School*). Jej rzecznicy (S.H. Hooke, E.O. James, G. Widengren, S. Mowinckel i in.) uznali, że zasadniczy model zachowań religijnych (mit i rytuał) wykształcony został na terenie Mezopotamii i stamtąd drogą dyfuzji rozpowszechnił się na teren całego Bliskiego Wschodu, a także (co nie zawsze potrafili wykazać) innych części świata. Centralnymi problemami badawczymi tej orientacji były kwestie społecznych funkcji mitu religijnego (tu silne inspiracje funkcjonalizmem B. Malinowskiego), sakralnych funkcji króla oraz analiz cykliów mityczno-obrzędowych (zwłaszcza święta Nowego Roku i koncepcji umierającego i zmarłych wstającego boga) cywilizacji rolniczych. Nurt ten pozostawał także pod silnym wpływem filozofii egzystencjalnej⁶⁵ i – zwłaszcza w swojej skandynawskiej odnodze (G. Widengren, S. Mowinckel) – fenomenologii religii. Badacze tego nurtu szczególnie mocno podkreślali egzystencjalną rolę mitów religijnych. W nierozdzielalnym związku z obrzędem zezwalają one uczestniczyć wiernym w rzeczywistości sakralnej, a poprzez to – przezwyciężyć trudności i niebezpieczeństwa rzeczywistości świeckiej⁶⁶.

Psychologia religii

Głównym zadaniem psychologii religii jest badanie związków występujących pomiędzy religią a życiem psychicznym jednostki i grup ludzkich. Inaczej mówiąc, zajmuje się ona analizą wpływów religii na psychikę człowieka oraz bada zależność odwrotną, a więc wpływy określonych procesów psychicznych na kształtowanie się wyobrażeń, postaw i zachowań religijnych. W obrębie psychologii religii dokonuje się m.in. typologii przeżyć religijnych oraz ich wewnętrznych analiz (stany mistyczne i ekstatyczne, nawrócenia, kontrnawrócenia, konwersje, utrata wiary, metody i techniki perswazji religijnej i antyreligijnej itp.), a także próbuje się wskazać ich psychiczne źródła. Tak rozumiana psychologia religii jest nierozdzielalnie spleciona z innymi naukami psychologicznymi (np. z psychologią ogólną, psychologią rozwojową, psychologią społeczną, psychologią kliniczną) oraz z psychiatrią, z którymi wiążą ją stosowane metody, techniki i narzędzia badawcze.

Początki psychologii religii jako dziedziny badań religioznawczych sięgają 80. lat XIX w. Na jej rozwój olbrzymi wpływ wywarł klimat ówczesnych przemian społecznych i kulturowych. Obserwowane wówczas ożywienie nowych ruchów religijnych

⁶⁴ Bliżej o włoskim religioznawstwie zob. M. Nowaczyk: *Filozofia a historia religii we Włoszech 1873–1973*, Warszawa 1974.

⁶⁵ O wpływach egzystencjalizmu w religioznawstwie i jego głównym przedstawicielu R. Caillois zob. M. N[owaczyk]: *Egzystencjalizm [w:] Mała encyklopedia religioznawcza*, Warszawa 1988, s. 65–67. W religioznawstwie egzystencjalizm (zwłaszcza ten zorientowany religijnie) najbardziej wpłynął na szeroko rozumianą fenomenologię religii. Postać zwartego nurtu przybrał w postaci nurtu „egzystencjalno-demitologizującego” R. Bultmanna.

⁶⁶ O szkole „mitu i rytuału” zob. T. Margul: *Sto lat nauki...*, dz.cyt., rozdz. XI: *Edwin Oliver James i szkoła mitu i rytuału*, s. 244–265; tenże: *Metody i kierunki...*, dz.cyt., s. 81–82 oraz M. Nowaczyk: *Mitu i rytuału szkoła [w:] Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 172–173.

(zwłaszcza w USA), przy jednoczesnym osłabieniu tradycyjnej religijności, rodziło pytania o przyczyny i mechanizmy tych procesów. Drugim ważnym czynnikiem, wpływającym na powstanie i rozwój psychologicznych badań nad religią, było unaukowanie samej psychologii. Na szczególne podkreślenie zasługuje tu fakt zorganizowania przez W. Wundta w 1879 r. w Lipsku pierwszej na świecie pracowni psychologicznej, gdzie zastosowano jako metody badań obserwację i eksperyment.

Na terenie USA psychologiczne badania nad religią zapoczątkowali G.S. Hall (inicjator amerykańskich psychologicznych badań eksperymentalnych), E.D. Starbuck, W. James i J.H. Leuba⁶⁷. Starbuck (uczeń Halla i Jamesa) w 1899 r. opublikował w Nowym Jorku pierwszą naukową monografię poświęconą psychologii religii *The Psychology of Religion...*, w której mocno podkreślał konieczność usamodzielnienia się tej nauki wśród innych dyscyplin naukowych badających religię, a także określił jej cele i metody badawcze⁶⁸. W. James, autor głośnej pracy *The Varieties Religious Experience*, London–New York 1902 (wyd. polskie: *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1918; wyd. 2, 1952; wyd. 3, Kraków 2001), analizował religijność poprzez badanie wybujałych jej przejawów (nawrócenia, objawienia, stany ekstazy i mistyczne itp.) Uznawał bowiem, że właśnie w skrajnych stanach religijności najwyraźniej uwidacznia się autentyczne przeżycie religijne. W. James (znany także jako czołowy reprezentant pragmatyzmu w filozofii)⁶⁹ badał religijność w ścisłym powiązaniu z całokształtem życia psychicznego, uznając jednorodność natury tych zjawisk. Warte podkreślenia jest, że takie podejście badawcze uzasadniało stosowanie technik i metod psychologii do analiz religijności⁷⁰.

Pod wpływem niektórych poglądów G.S. Halla i W. Jamesa rozwijał własne badania nad religijnością J.H. Leuba. Ważniejszymi kręgami jego zainteresowań były problemy psychobiologicznych uwarunkowań mistycyzmu, stosunku magii do religii oraz związków religii z moralnością. Leuba zasłynął zwłaszcza jako inicjator eksperymentalnych badań stanów mistycznych, wywoływanych przezeń za pomocą rozmaitych środków psychotropowych. Jego prace naukowe – jak też osiągnięcia wyżej wymienionych amerykańskich psychologów religii – stworzyły podwaliny pod psychologiczne badania religii i wydatnie przyczyniły się do ich rozwinięcia⁷¹.

⁶⁷ Szerzej o psychologii religii i jej genezie zob. J. Szmyd: *Psychologia religii*, Kraków 1985, s. 7–48. Por. też W. Kwiatkowski: *Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu*, „Collectanea Theologica” 1958, t. 29, s. 178–268; I. Majkowski: *Psychologia religii*, „Znak”, Kraków 1958, nr 10, s. 920–938; A. Z[ych]: *Psychologia religii [w:] Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 212–215; H. Grzymała-Moszczyńska: *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991, rozdz. 2: *Historia psychologii religii*, s. 18–37.

⁶⁸ E.D. Starbuck: *The Psychology of Religion; an Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, New York 1899. Por. też G. Wunderle: *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, Eichstätt 1915; W. Gruhn: *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966. Bliżej o poglądach Starbucka na religię i jego wpływie na ukształtowanie się psychologii religii zob. J. Szmyd: *Psychologia religii...*, dz.cyt., s. 17–19.

⁶⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *James*, Warszawa 1973.

⁷⁰ Więcej o poglądach Jamesa na religię zob.: G. Maire: *W. James et le pragmatisme religieux*, Paris 1934; S.J. Agatstein: *William James jako psycholog i filozof religii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 15, z. 4, s. 355–371; 1939–1946, t. 16, z. 1, s. 1–13; A. Nowicki: *Przedmowa [do:] W. James: Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. XI–XX; A. Papuziński: *Jamesa koncepcja religii. Między Pascalem a Kantem*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2, s. 99–111; J. Szmyd: *Psychologia religii...*, dz.cyt., s. 19–27.

⁷¹ G. Nowakowska: *J.H. Leuba jako psycholog religii*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 1–2, s. 111–122.

Po okresie burzliwego rozwoju psychologii religii, w latach 20. XX w. pojawiły się oznaki kryzysu tej dziedziny badań nad religią. Spowodowane one były m.in. faktem, że ówczesna psychologia religii nie nadążała za powszechnym wówczas na terenie psychologii odchodzeniem od introspekcyjnych badań na rzecz zobiektywizowanych metod ilościowych. Ponadto w okresie tym dominował pozytywistyczny i behawioralny model psychologii mający z kolei zbyt uproszczony stosunek do zjawisk podmiotowych (subiektywnych) oraz niewykazujący należytego ich zrozumienia.

Wspomniane trudności zostały przezwyciężone dopiero po II wojnie światowej, co wiąże się przede wszystkim z osiągnięciami G.W. Allporta (1897–1967). Szczególnym przedmiotem jego zainteresowań było wskazanie roli religijności w strukturze osobowości człowieka. Wysunął hipotezę o istnieniu wspólnego dla całej ludzkości, lecz kształtowanego osobniczo, uczucia (sentymentu) religijnego. Źródeł religijności upatrywał w życiu psychicznym człowieka, uznając ją przy tym za integralną część struktury osobowości jednostki. Allport uważał zatem, że religijność jest niezbędną komponentą kształtowania się osobowości każdego człowieka, przy czym nie wyklucza to możliwości pojawienia się krytycyzmu i zwątpienia wobec religii. Interesujące jest także, iż Allport postulował upowszechnianie wiedzy religioznawczej o innych (zwłaszcza orientalnych) systemach wierzeniowych. Sądził bowiem, że wraz z doskonaleniem religijności indywidualnej działalność taka sprzyjać będzie szerzeniu tolerancyjnych postaw i zachowań⁷².

Szczególnie mocno w dziejach psychologii religii (a także szeroko rozumianego religioznawstwa) zaznaczył się nurt psychoanalityczny. Jego inicjatorem był Z. Freud (1856–1939). Głównym przedmiotem jego zainteresowań religioznawczych były problemy genezy wczesnych form religii (zwłaszcza totemizmu), a także funkcji religii w życiu psychicznym człowieka. Wyobrażenia religijne są – według Freuda – iluzjami. Ich źródłem było poczucie bezradności człowieka wobec groźnych sił przyrodniczych, jak również potrzeba kompensacji za jego wyrzeczenia na rzecz kultury⁷³.

Najwybitniejszym przedstawicielem nurtu psychoanalitycznego był szwajcarski uczony C.G. Jung (1875–1961). Początkowo był zwolennikiem koncepcji freudowskich, następnie (po zerwaniu z Freudem) twórcą tzw. psychologii analitycznej (kompleksowej), której założenia stosował do badania religii, parapsychologii, alchemii, astrologii, sztuki, literatury itp. Uznawał on, że korzenie religii sięgają najgłębszej sfery ludzkiej psychiki, tzw. kolektywnej nieświadomości. W niej właśnie nagromadzone są pragnienia i doświadczenia przeżyte u zarania ludzkości zwane archetypami, przejawiające się w coraz to nowych symbolicznych konkretyzacjach. Przebijają się one poprzez sny, zaburzenia psychiczne, sztukę, najrozmaitsze przejawy religijności (objawienia,

⁷² Szerzej o poglądach Allporta na religię zob. jego pracę *Osobowość a religia*, Warszawa 1988; por. też J. Szmyd: *Psychologia religii...*, dz.cyt., (gł.) s. 88–93; T. Mądrzycki: *Religijność a osobowość – próba wyjaśnienia zależności*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 157–159.

⁷³ Por. Z. Freud: *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967. Więcej o poglądach Freuda na religię pisze Z. Prokopiuk w *Posłowie* (s. 315–350) do wspomnianego tu wyboru religioznawczych prac Freuda. Zob. też S. Pypno: *Poglądy Zygmunta Freuda na zagadnienie religii (Na podstawie pracy „Die Zukunft einer Illusion. Werke aus den Jahren 1925–1931” Londyn)*, „Euhemer” 1959, nr 1–2, s. 131–139; J.A. Brown: *Freud and the Post-Freudians*, London 1963; A. Plé: *Freud et la religion*, Paris 1968; K. Birk: *Sigmund Freud und die Religion*, Münster-Schwarzach 1970; P. Bruno: *Freud i antropologia*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 2, s. 76–96; K. Pospiszył: *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wrocław 1991; Z. Rosińska: *Freud*, Warszawa 1993.

mystykę, ekstazy, nawrócenia, konwersje itp.) oraz mity i symbole religijne. Nawiązując do założeń Junga, ważne religioznawczo prace prowadzili badacze skupieni wokół „Eranos. Jahrbuch”, w tym zwłaszcza K. Kerényi (studia nad mitologią grecką) i E. Neumann (analiza wątku Wielkiej Macierzy)⁷⁴.

Ważny wkład w rozwój psychoanalitycznych badań nad religią włożył również E. Fromm (1900–1981). Religią – według niego – jest każdy system myśli i działań podzielany przez pewną grupę, dostarczający jednostce układu orientacji i przedmiotu czci. Szczególnie interesowała Fromma problematyka stosunków występujących pomiędzy jednostką i społeczeństwem, w którym ona żyje. Wśród religii Fromm wyodrębnił dwa podstawowe ich typy: religie autorytatywne i humanistyczne. Istotą religii autorytatywnych jest uznanie przez człowieka istnienia siły wyższej, wywierającej wpływ na jego losy i domagającej się posłuszeństwa, szacunku i czci. Bóg w tych religiach zawłaszcza wszystko to, co pierwotnie należało do człowieka. W religiach humanistycznych Bóg jest obrazem wyższej jaźni człowieka, przedmiotem oraz symbolem jego dążeń i celu. Zdaniem Fromma, religie autorytatywne właściwe są społeczeństwom, w których panuje ucisk polityczny i klasowy, natomiast religie humanistyczne rozwijają się wśród małych grup dążących do wolności. Zadaniem psychoanalizy jest właśnie dopomóc człowiekowi w osiągnięciu humanistycznej postawy religijnej⁷⁵.

Poza Stanami Zjednoczonymi psychologiczne badania nad religią (choć miały bardziej psychologiczny niż religioznawczy charakter) rozwijane były w wielu krajach europejskich – zwłaszcza we Francji, gdzie ich pionierami byli H. Delacroix, E. Muries, Th. Flournoy, P. Janet i E. Boutroux, zajmujący się głównie patologią życia religijnego. Badania nad religią w ramach psychologii społecznej rozwijał tam następnie także J.P. Deconchy⁷⁶.

Także w Niemczech wielu badaczy zajmowało się psychologicznymi analizami religijności. Poza wspomnianym już wyżej W. Wundtem, który dokonał interesującej etnopsychologicznej interpretacji problematyki pochodzenia religii i genezy wyobrażenia duszy oraz mitów naturystycznych, do inicjatorów niemieckiej psychologii religii zaliczyć należy G. Wunderlego⁷⁷. W latach 20. XX stulecia badania nad religijnością

⁷⁴ Por. polskie wybory religioznawczych prac C.G. Junga: *Psychologia i religia*, Warszawa 1970 (tamże *Posłowie* J. Prokopiuka, s. 383–421) oraz *Archetypy i symbole*, Warszawa 1981 (tamże obszerny art. J. Prokopiuka: *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, s. 5–57). Zob. też J. Prokopiuk: *Karol Gustaw Jung jako psycholog religii*, „Euhemer” 1962, nr 1, s. 35–61; J. Stojnowski: *Psychologia religii Junga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 1, s. 35–45; J. Jacobi: *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa 1968; J.A. Kłoczowski OP: *Pytania do Junga*, „Znak” 1972, nr 5, s. 707–722; J. Rudin: *Psychoterapia i religia. Zagadnienia psychologii głębi i psychologii analitycznej*, Warszawa 1992 oraz M. Piróg: *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustwa Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, Kraków 1999.

⁷⁵ E. Fromm: *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966; tenże: *O nowe spojrzenie na religię*, „W drodze” 1975, nr 1, s. 25–31; tenże: *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, Warszawa 1977. Por. też S. Kowalski: *Psychoanaliza a religia według Fromma*, „Euhemer” 1961, nr 3, s. 75–79; J.S. Prokopiuk: *Erich Fromm – neopsychoanaliza a problem religii*, „Euhemer” 1962, nr 6, s. 20–41; W. Stróżewski: *Erich Fromm: perspektywy i redukcje*, „Znak” 1967, nr 5, s. 593–636; H.K. Wells: *Zmierzch psychoanalizy. Od Freuda do Fromma*, Warszawa 1968; R. Saciuk: *Na służbie życia i śmierci (Z humanistycznej psychoanalizy Ericha Fromma)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne” 1983, t. 37, s. 97–116; K. Kondrat: „Będziecie jak bogowie”. *Bóg i człowiek w filozofii Ericha Fromma*, „Chrześcijańin w Świecie” 1983, nr 11, s. 41–59; M. Chałubiński: *Antropologia i utopia. Jednostka i społeczeństwo w poglądach Ericha Fromma*, Warszawa 1999.

⁷⁶ J. Szmyd: *Psychologia religii...*, dz.cyt., s. 28–29.

⁷⁷ Dz.cyt., s. 55–57.

w Niemczech kontynuowali przedstawiciele kierunku introspekcyjno-eksperymentalnego, z których najwybitniejszymi byli K. Girgensohn i W. Gruehn. Poza wymienionymi badaczami istotny wkład wnieśli tu także G. Wobbermin, a zwłaszcza R. Müller-Frienfels, przedstawiciele tzw. psychologii życia, łączący badania psychologiczne z refleksją filozoficzną⁷⁸. Do czołowych psychologów religii w Niemczech zaliczyć należy także W. Kielbacha i nawiązującego w swych badaniach do niektórych idei psychoanalizy J. Scharfenberga⁷⁹.

Obok francuskich i niemieckich badań ważki wkład do psychologii religii wnieśli również liczni przedstawiciele krajów skandynawskich. Z ważniejszych należy wspomnieć Duńczyka V. Grønbaeka (koncentrującego się zwłaszcza na religijności dzieci i ludzi starszych), Norwega E. Berggrava oraz Szwedów: N. Söderbloma (wspomnieliśmy go już jako wybitnego historyka religii i komparatystę), T. Andrae'a, a zwłaszcza H. Sundena. Ten ostatni dokonał istotnego przełomu w szwedzkiej psychologii religii, tworząc oryginalną wykładnię religijności odwołującą się do tzw. teorii ról. Oddziaływała ona na wielu późniejszych badaczy w Szwecji (Th. Källstad, Th. Petersson, O. Wikström); Finlandii (N. Holm) i Holandii (A. Geels)⁸⁰. Psychologia religii rozwija się burzliwie także w Belgii (A. Godin, A. Vergote), Holandii (W. Berger, J. van der Lans) i Anglii (L. Grensted, A. Argyle, R. Goldman, G. Scobie). Z licznych amerykańskich psychologów wymienić należy zajmującego się problematyką ogólnoteoretyczną N. Malony'ego, badacza mistycyzmu R. Hooda oraz J.I. Richardsona.

W zakończeniu prezentacji dziejów psychologicznych badań na religią podkreślić należy, że aczkolwiek są one cenne, to nie zawsze mają religioznawczy charakter. Psychologia religii rozwija się dwutorowo: szybko w obrębie ściśle psychologicznych badań i znacznie wolniej w swej religioznawczej postaci. Istnieją jednak silne związki pomiędzy psychologią religii i historią religii. Widoczne są one zwłaszcza u badaczy (szeroko pojmowanego) nurtu fenomenologicznego (R. Otto, G. van der Leeuw, G. Mensching, F. Heiler, M. Eliade). Z licznej rzeszy wybitnych (a niewymienionych dotychczas przez nas) historyków religii, łączących badania historyczno-porównawcze z refleksją psychologiczną, wspomnieć należy Szwedów: C.M. Edsmana, Å. Ströma, H. Ringgrena, Niemca K. Goldammera, Holendra Th.P. van Baarena, włoskiego badacza socjopsychologicznych uwarunkowań tarantyzmu E. de Martino i Kanadyjczyka W.C. Smitha. Ostatni z wymienionych znany jest także z tego, że redukował religię do wiary, akcentując, iż najważniejszą cechą wiary religijnej jest przekazywanie jej następnym pokoleniom przez tradycję. Na terenie religioznawstwa W.C. Smith proponował stosowanie tzw. podwójnego kryterium prawdziwości, uwzględniającego zarówno wymogi obiektywizmu, jak też i prawdę wierzącego o własnym systemie wierzeniowym⁸¹.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Dz.cyt., s. 118–119.

⁸⁰ Dz.cyt., s. 58–59, 114–124.

⁸¹ P. Stawiński: *Wilfred Cantwell Smith i jego koncepcja badań religioznawczych* [w:] *Problemy religijnej stran Czernomorsko-Sriedziemnomorskogo riegiona. Sbornik naucznych trudow.* Pod red. N. Aleksiejenki, J. Babinowa, H. Hoffmanna, T. Jaszajewej, Sewastopol–Kraków 2001, s. 58–67.

Socjologia religii

Dynamicznie rozwijającą się dziedziną badań religioznawczych jest także socjologia religii. Przedmiotem jej zainteresowań są wzajemne stosunki występujące pomiędzy religią a społeczeństwem. Do jej najważniejszych zagadnień należy badanie organizacyjnej strony wierzeń religijnych, a zatem problemy genezy, struktury i ewolucji sekt i Kościołów; kwestie prawidłowości przemian laicyzacyjnych współczesnych społeczeństw i ich zależność od procesów technicyzacji, urbanizacji i industrializacji, a także problematyka stosunków występujących pomiędzy religią a poszczególnymi elementami struktur organizacyjnych społeczeństwa (np. rodziną, szkołą, parafią, państwem)⁸².

Za inicjatorów socjologicznych badań nad religią uznaje się powszechnie E. Durkheima i M. Webera. Należy mieć jednak świadomość, że do rozwoju tych badań znacznie przyczynił się burzliwy w końcu XIX w. rozwój samej socjologii, metodologicznie podbudowany filozofią pozytywizmu (A. Comte), założeniami ewolucjonizmu (H. Spencer), a także w pewnym stopniu poglądami K. Marksa.

Twórca francuskiej szkoły socjologicznej E. Durkheim (1858–1917), autor głośnej pracy *Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, Paris 1912 (wyd. polskie *Elementarne formy życia religijnego...*, Warszawa 1990), ujmował religię jako „fakt społeczny”. Źródłem religii (a także moralności) są – jego zdaniem – tzw. wyobrażenia zbiorowe. Religia jest zatem zasadniczym przejawem kolektywnej świadomości. Poprzez swoją symbolikę, obrzędy i rytuały religia spełnia ważną rolę integracyjną, dostarczając układu odniesienia kontrolującego dyscyplinę grupy⁸³. Znanymi kontynuatorami socjologizmu E. Durkheima byli M. Mauss, H. Hubert i L. Lévy-Bruhl.

Wybitnym pionierem socjologicznych badań nad religią był niemiecki uczony M. Weber (1864–1920). Dokonał on jako pierwszy historyczno-socjologicznych analiz wielu orientalnych systemów wierzeniowych (np. judaizmu, mitraizmu, religii Chin i Indii)⁸⁴. Przedmiotem szczególnego zainteresowania tego badacza były kwestie wpływów etyki religijnej na sferę życia społeczno-ekonomicznego. Szczególnie cenna jest tu Weberowska analiza zależności występujących pomiędzy etyką protestancką a rozwijającym się kapitalizmem zawarta w głośnej pracy: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*⁸⁵ (wyd. polskie *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994)⁸⁶. Problematyką tą zajmował się również E. Troeltsch (1865–1923). Obok prób

⁸² Por. G. Kehr: *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1996.

⁸³ Zob. F. Indan: *Emil Durkheim jako socjolog religii*, „Euhemer” 1960, nr 4, s. 32–43. Por. też J. Szacki: *Durkheim*, Warszawa 1964; W. Jacher: *Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1973, nr 2, s. 43–62; W. Gumuła: *Koncepcja religii Durkheima a koncepcja religii Marksa i Engelsa (Analiza porównawcza w kontekście ich systemów)*, „Studia Socjologiczne” 1980, nr 1, s. 109–129; M. Buchowski: *Inspiracje durkheimowskie w antropologicznych teoriach magii [w:] O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*. Pod red. K. Zamiary, Warszawa 1985, s. 55–71; B. Misztal: *Durkheimowska teoria religii [w:] Leksykon Religioznawczy*. Pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego, Warszawa 1998, nr 1–2, s. 169–170.

⁸⁴ Por. M. Weber: *Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2000, T. 1: *Taoizm i konfucjanizm*; T. 2: *Hinduizm i buddyzm*; T. 3: *Starożytny judaizm*.

⁸⁵ Pierwotnie wydane w dwóch częściach w latach 1905–1906 w „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”.

⁸⁶ Szerzej o poglądach M. Webera na religię zob. S. Kozyr-Kowalski: *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Warszawa 1967; tenże: *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości [wstęp do:] M. Weber: Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 7–68; R. Bendix: *Max Weber. Portret uczonego*, Warszawa 1976.

określenia roli, jaką pełnił protestantyzm w ukształtowaniu się współczesnego świata, szczególnie interesowały go problemy Kościoła chrześcijańskiego oraz powstających w nim denominacji i grup religijnych.

W bardzo znaczący sposób na rozwój socjologii religii oddziałał niemiecki (od roku 1935 w USA) uczony J. Wach (1898–1955). Jego wkład do rozwoju socjologii religii jest tak znaczący, że niektórzy badacze wręcz uznają go za właściwego twórcę tej dziedziny badań religioznawczych. Ponadto ważną rolę w rozwoju nauki o religiach świata odegrała jego (habilitacyjna) praca *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924, w której poza rozróżnieniem religioznawstwa od historii religii (o czym wcześniej już wspomnieliśmy) określił on też linie demarkacyjne pomiędzy religioznawstwem a teologią religii i filozofią religii. Ponadto w licznych pracach socjologicznych, z których najbardziej znana jest *Socjology of Religion*, Chicago 1944 (wyd. polskie *Socjologia religii*, Warszawa 1961), dokonywał analiz typów organizacji religijnych, struktur więzi występujących wewnątrz grup religijnych oraz przeprowadził typologię autorytetów religijnych⁸⁷.

Po II wojnie światowej nowatorskie socjograficzne badania nad religią zainicjował francuski uczony G. Le Bras. Prowadząc analizy stanu katolicyzmu we Francji (zwłaszcza w zakresie tzw. socjologii parafii), interesował się on zależnością praktyk religijnych od strukturalnych przemian społecznych, w tym zwłaszcza od procesów urbanizacji i industrializacji. Badania te (prowadzone na użytek Kościoła) cechowała duża obiektywność⁸⁸. Do czołowych uczniów i kontynuatorów prac Le Brasa zaliczają się: F. Boulard, J. Cheleni oraz działający w Belgii F. Houtart. Świecką orientację francuskiej socjografii religii (nawiązującą do tradycji socjologizmu Durkheima) reprezentują tacy badacze, jak: H. Desroche, F. Isambert, J. Maitre, E. Poulat. Również w Holandii powstał liczący się ośrodek socjologicznych badań religijności. Jego organizatorami byli H.P. Goddijn, W. Goddijn i O. Schreuder. W Niemczech socjologiczne analizy religii w powiązaniu z badaniami historycznymi i psychologicznymi prowadził także wspomniany już wcześniej G. Mensching⁸⁹.

Zob. też wstępy do *Dzieł zebranych z socjologii religii* M. Webera. Z. Krasnodębskiego: *Max Weber i jego analiza religii światowych* [w:] M. Weber: *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1, dz.cyt., s. I–XXXII oraz A. Szyjewskiego: *Czy Weber był religioznawcą?*, tamże s. XXXIII–XL. Por. też S. Krzepakowski: *Socjologia europejska wobec religii (Max Weber i Emil Durkheim)*, „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 3, s. 50–59; K. Samuelsson: *Protestantyzm a kapitalizm. Krytyka teorii Maxa Webera*, „Znak” 1984, nr 7, s. 897–917.

⁸⁷ Z. Poniatowski: *Joachim Wach*, „Euhemer” 1958, nr 2, s. 39–45; tenże: *Joachim Wach jako socjolog religii* [wstęp do:] J. Wach: *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. IX–XXIX. Por. też recenzję z cytowanej tu pracy J. Wachy autorstwa S. Kowalskiego: „Strukturalizm” a materialistyczne pojmowanie dziejów, „Euhemer” 1963, nr 2, s. 51–57.

⁸⁸ Więcej o badaniach G. Le Brasa zob. S. Nowakowski: *Religia jako przedmiot badań socjologicznych. O badaniach profesora Gabriela Le Brasa we Francji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1957, nr 1, s. 229–234; J. Majka: *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Brasa a socjologia duszpasterstwa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, nr 1, s. 91–108; J. Kłoczowski: *Gabriel Le Bras – wielki uczony i humanista (1891–1970)*, „Znak” 1970, nr 7, s. 1048–1058; A. Vetulani: *Profesor Gabriel Le Bras (1891–1970)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1970, t. 22, z. 2, s. 283–285; W. Piwowski: *Gabriel Le Bras – życie i twórczość*, „Studia Warmińskie” 1974, t. 11, s. 601–604.

⁸⁹ Por. W. Goddijn, H.P. Goddijn: *Rozwój socjologii religii* [w:] *Socjologia religii. Wprowadzenie*. Praca zbior., Kraków 1962, s. 23–41; G. Kehrer, B. Hardin: *Sociological Approaches* [w:] F. Wahling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 2: *The Social Science*, New York 1985, s. 149–177.

Na szczególną uwagę zasługują osiągnięcia amerykańskiej socjologii religii. Obok prac J.H. Fichtera, C.J. Neuse'a, J. Kitagawy, B. Johnsona, H. Beckera, wyróżniają się zwłaszcza opracowania J.M. Yingera. Analizy wspomnianych tu uczonych nawiązują do dorobku niemieckiej socjologii religii (zwłaszcza M. Webera, E. Troeltscha i J. Wacha) i stanowią interesującą próbę zastosowania ich osiągnięć do badań pluralistycznego wyznaniowo społeczeństwa amerykańskiego⁹⁰.

Podobnie jak w przypadku psychologii religii, także socjologiczne badania religii są splecione wieloma więzami z historią religii. Nie można bowiem dzisiaj pomijać socjopsychologicznych uwarunkowań wierzeń religijnych, gdyż one właśnie w dużym stopniu determinują istnienie religii i zachodzące w niej zmiany.

Etnologia religii

W ścisłym związku z socjologią religii, a zwłaszcza z tzw. antropologią kulturową, rozwijane są również ważne dla religioznawstwa badania etnoreligioznawcze, choć są one w dużym stopniu powiązane także z badaniami (etno)socjologicznymi i (etno)psychologicznymi⁹¹. W religioznawstwie znaczna część badaczy wyodrębnia rozważania etnoreligioznawcze w osobną dziedzinę badawczą zwaną etnologią religii⁹², stanowiącą cenne uzupełnienie metod badawczych stosowanych przez historię religii, gdyż umożliwiają one eksplorację wierzeń religijnych społeczeństw plemiennych, nieposiadających spisanej tradycji religijnej. Współcześnie pole badawcze omawianej dziedziny badań religioznawczych ulega znacznemu (inaczej groziłoby jej wymarcie z powodu braku przedmiotu badań, zanikającego i zmieniającego się gwałtownie wskutek przemian cywilizacyjnych) poszerzeniu i oprócz religii społeczeństw plemiennych, przedmiotem zainteresowań etnologów religii są także kultury archaiczne (prehistoryczne) oraz eksploracja tradycyjnej kultury ludowej, a także problematyka „zderzania” się owych kultur z rozwiniętymi cywilizacjami, co w konsekwencji owocuje powstawaniem nowych ruchów religijnych, religii synkretystycznych oraz rozmaitych *para-* i *quasi-religii*.

Na powstanie etnologii religii przemożny wpływ wywarł ewolucjonizm, który w religioznawstwie nosi nazwę „szkoły ewolucyjno-antropologicznej”. W późniejszych czasach głównymi orientacjami metodologicznymi w etnologii religii były (obok socjologizmu i dyfuzjonizmu) funkcjonalizm, strukturalizm i symbolizm oraz psychoanaliza, a także i fenomenologia religii⁹³.

⁹⁰ D. Moberg: *Socjologia religii w Europie Zachodniej i w Ameryce* [w:] *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*. Praca zbior., Warszawa 1966, s. 30–49; S. Wanat: *Współczesna amerykańska socjologia religii*, „Człowiek i Światopogląd” 1974, nr 3, s. 201–214.

⁹¹ Wzajemne związki etnologii religii, socjologii religii i psychologii religii w początkowym okresie kształtowania się nauki o religiach widać na przykładzie tych badaczy nurtu ewolucjonistycznego, którzy hołdowali emocjonalistycznej („afektywistycznej”) teorii religii (R.R. Marett) oraz takich badaczy, jak np. W. Wundt: *Völkerpsychologie* (z tej 10-tomowej pracy religioznawczo cenny jest zwłaszcza t. 2: *Mythus und Religion*, Leipzig 1908) czy L. Lévy-Bruhl z jego teorią „prelogicznej mentalności”.

⁹² W kwestii etnologii religii por. H. Swienko: *Etnologia i religioznawstwo*, „Euhemer” 1977, nr 3, s. 33–39; A. Szyjewski: *Po co religioznawstwu etnologia religii?*, „Nomos” 1996, nr 15, s. 5–30.

⁹³ Szczegółowo, lecz bardzo przystępnie, omawiają znaczenie wszystkich wymienionych nurtów dla badań etnoreligioznawczych J. Swolkień, Ł. Trzeciński: *Wprowadzenie do etnologii religii*, Kraków 1987, cz. 1. Por też najnowsze opracowanie A. Szyjewskiego: *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 15–46.

W obrębie etnologii religii, po początkowym okresie dominacji w niej myślenia ewolucjonistycznego, pojawiły się inne (nowsze) orientacje badawcze. Wczesny okres rozwoju etnoreligioznawstwa jest (praktycznie) tożsamy z dziejami badań historyczno-religijnych. Wynika to z faktu, iż religioznawstwo 2. połowy XIX w. i pierwszych lat XX w. zostało zdominowane przez problematykę genezy religii i pierwotnych jej dziejów. W opozycji do dominującego wcześniej ewolucjonizmu ukształtował się kierunek badawczy zwany dyfuzjonizmem. O jego religioznawczej postaci, tzw. szkole kulturowohistorycznej W. Schmidta, już wcześniej wspomnieliśmy. Dodajmy, iż dyfuzjoniści akcentowali występujące między kulturami różnice oraz podkreślali kulturowo-twórczy charakter wzajemnych kontaktów, umożliwiających przenikanie osiągnięć kulturowych z jednych społeczeństw do drugich. Do czołowych reprezentantów tego nurtu (poza rzecznikami szkoły kulturowohistorycznej) zaliczyć należy W.J. Perry'ego, G.E. Smitha oraz F. Graebnera i B. Ankermanna, a także F. Boasa. Dla religioznawstwa szczególnie ważne były prace Boasa, dotyczące religii Indian amerykańskich⁹⁴ oraz podejmowana przezeń problematyka metodologiczna.

Na etnoreligioznawcze badania duży wpływ wywarł też funkcjonalizm. Jego czołowymi przedstawicielami byli B. Malinowski (1884–1942)⁹⁵ i A. Radcliffe-Brown (1881–1955). Pierwszy z nich zasłynął jako badacz kultury Trobriandczyków, a drugi prowadził badania terenowe na Wyspach Andamańskich i w Australii⁹⁶.

Istotny wkład do badań etnoreligioznawczych wniósł również francuski etnolog C. Lévi-Strauss – czołowy przedstawiciel strukturalizmu. Kładł on główny nacisk na badanie – właściwej określone systemowi wierzeniowemu – wewnętrznej struktury religii. Metoda ta stosowana do badań społeczeństw plemiennych ułatwia w pewnym stopniu uchwycenie zależności występujących pomiędzy ich życiem społecznym i duchowym. Dla religioznawstwa szczególnie cenne są badania C. Lévi-Straussa nad totemizmem⁹⁷.

⁹⁴ Szerzej o F. Boasie por. A.K. Paluch, dz.cyt., s. 93–120. Zob. też J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t. 2, rozdz. XVII, [§] 3. *Historyzm: Boas i jego szkoła*, s. 678–694.

⁹⁵ P. Sztompka: *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej (Studium analityczne)*, Wrocław 1971; K.J. Brozi: *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne*, Lublin 1983; J. Janowicz: *Bronisława Malinowskiego koncepcja magii i religii*, „Studia Religioznawcze” 1984, z. 11, s. 63–79; R. Firth: *Malinowski w historii antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Socjologiczne” 1985, nr 10, s. 29–58; *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha, Warszawa 1985; M. Faliszek: *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego [w:] Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia, Warszawa 1986, s. 286–301; A.K. Paluch, dz.cyt., s. 121–152.

⁹⁶ A.K. Paluch, dz.cyt., s. 153–177; M. Flis: *Malinowski a Radcliffe-Brown: dwie wersje funkcjonalizmu [w:] Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha, dz.cyt., s. 50–62; tejże: *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna. Z wyboru pism*, Kraków 2000.

⁹⁷ Bliżej o C. Lévi-Straussie i strukturalizmie zob. J. Bukowski: *Strukturalizm*, „Więź” 1969, nr 4, s. 74–87; M.A. Krapiec: *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, „Znak” 1971, nr 5, s. 561–570; J. Niżnik: *Wokół formalnostrukturalistycznej koncepcji mitu*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 5, s. 112–126; E.R. Leach: *Lévi-Strauss*, Warszawa 1973; Z. Mach: *Bronisław Malinowski i Claude Lévi-Strauss, czyli o naturze pewnej kontrowersji w antropologii społecznej*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 3, s. 101–113; G.K. Kloska: *Egzegeza „Totemizmu” C. Lévi-Straussa*, „Lud” 1979, t. 54, s. 9–36; J. Depa: *Podstawowe założenia metodologiczne antropologii strukturalnej Claude Lévi-Straussa*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 6, s. 143–150; S. Zaprzaluk: *Klasyki strukturalizmu. Claude Lévi-Straussa próba zespolenia natury i kultury*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Filozofia i Socjologia” 1984, nr 9, s. 25–39; W. Burszta: *Implikacje metodologiczne koncepcji Claude Lévi-Straussa dla badań*

Geografia religii

Najmłodszą dziedziną badań religioznawczych (spośród wyżej wymienionych) jest geografia religii. Przedmiotem jej zainteresowań są wzajemne związki występujące pomiędzy religią a środowiskiem geograficznym. Z jednej strony badany jest tu wpływ środowiska geograficznego na kształtowanie się wyobrażeń religijnych, z drugiej zaś relacja odwrotna, a więc wpływy, jakie wywiera religia na zmiany środowiska geograficznego (np. krajobrazu). Ponadto ta dziedzina religioznawstwa zajmuje się kwestiami demograficzno-statystycznymi, a także analizą topografii świętych miejsc (hierotopografia), problemami migracji religijnych, pielgrzymek itp. Jak wynika z przedstawionej tu charakterystyki, geografia religii jest ważnym uzupełnieniem badań historycznych, bowiem w centrum jej uwagi jest przestrzeń – druga obok czasu ważna kategoria filozoficzna i religioznawcza.

Do prekursorów geografii religii zaliczyć należy P. Fickelera, który w artykule *Grundfragen der Religionsgeographie*⁹⁸ propagował geografie religii na „czysto” geograficznych zasadach, oraz P. Deffontainesa, autora monografii *Geographie et religions*, Paris 1948. Poważny wkład w rozwój młodej dyscypliny wnieśli następnie G. Imbrighi, J.F. Sprockoff, H.G. Zimpel i in. Jednakże prawdziwie przełomową rolę odegrała praca D.E. Sophera *Geography of Religions*, New York 1967. Autor ten wraz z J.R. Al Fārūqīm opracował ponadto *Historical Atlas of the Religions of the World*, London 1974⁹⁹. Badania z zakresu geografii religii podejmują też coraz częściej także religioznawcy. Wśród tych ostatnich najbardziej znany jest Å. Hultkrantz, twórca tzw. ekologii religii¹⁰⁰. Na materiale kultur plemiennych wykazuje on istnienie związku pomiędzy wyobrażeniami religijnymi a ekologicznymi uwarunkowaniami egzystencji plemiennych społeczności.

Do najwybitniejszych współcześnie geografów religii należy M. Büttner, posiadający gruntowne przygotowanie, zarówno geograficzne, jak i religioznawcze. Uważając się za kontynuatora dzieła D.E. Sophera, postulował on w licznych pracach poszerzenie zakresu badań geografii religii (włączając doń np. problemy laicyzacji) oraz daleko idącą współpracę geografów i religioznawców, jak również przedstawicieli innych specjalności. Podejmował on także wysiłki na rzecz zorganizowania i zaktywizowania ruchu naukowego, zrzeszającego badaczy tej problematyki¹⁰¹.

etnograficznych, „Lud” 1987, t. 71, s. 105–129; S. Węglarz: *Dzieło Lévi-Straussa dzisiaj*, „Lud” 1987, t. 71, s. 3–9; M. Nowaczyk: *Strukturalizm w religioznawstwie* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 260–265; A.K. Paluch, dz.cyt., s. 256–288.

⁹⁸ „Erdkunde” 1947, t. 1, s. 121–144.

⁹⁹ Najlepsze rodzime omówienie geografii religii jako dziedziny badań religioznawczych podała K. Mikoś: *Geografia religii* [w:] *Religioznawstwo. Podręcznik dla nauczyciela*. Pod red. H. Grzymały-Moszczyńskiej, J. Majchrowskiego, Warszawa 1989, s. 76–83 oraz w artykule: *Geografia religii w perspektywie historycznej*, „Studia Religiołoga” 1988, z. 19, s. 49–67. Por. też S. W[anat]: *Geografia religioznawcza* [w:] *Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego*, „Euhemer” 1970, nr 3–4, s. 67–71 oraz T. Margul: *Geografia i statystyka religii*, „Euhemer”, Warszawa 1986, nr 3–4, s. 423–431.

¹⁰⁰ Å. Hultkrantz ogłosił powstanie ekologii religii na I Metodologicznej Konferencji IAHR w Turku (27–31 sierpnia 1973 r.) swoim referatem pt. *Ecology of Religion, Its Scope and Methodology* opublikowanym w *Science of Religion. Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the IAHR, Held in Turku, Finland 1973*, ed. by L. Honko, The Hague–Paris–New York 1979, s. 221–298. Tamże koreferat Z. Poniatowskiego w tej kwestii: *Religio-ecological Approach. Commentary* (s. 290–293).

¹⁰¹ Por. K. Mikoś: *Geografia religii*, dz.cyt., s. 80–81.

Marksizm

Po krótkim przeglądzie najważniejszych orientacji metodologicznych nauki o religiach świata, ukazanych na tle dziejów poszczególnych dziedzin religioznawstwa, pozostaje jeszcze do omówienia marksizm. Był on znaczącym nurtem badań na religię, oddziałującym mocno także na religioznawstwo polskie. Wyodrębniamy tu w sposób szczególny tę orientację metodologiczną, gdyż dominowała ona w polskim religioznawstwie od zakończenia II wojny światowej do czasów transformacji ustrojowej lat 90. XX w. Ponadto to szczególne potraktowanie marksizmu tłumaczymy również tym, że jego zwolennicy prowadzili badania w zakresie wszystkich bez mała dziedzin religioznawczych, dążąc do stworzenia całościowej marksistowskiej teorii religii¹⁰².

Twórcami podstaw marksistowskiego religioznawstwa byli K. Marks (1818–1883) i F. Engels (1820–1895). Odwołując się do założeń materializmu historycznego i dialektycznego, rozpatrywali oni religię jako jedną z form świadomości społecznej, będącą istotną częścią składową nadbudowy ideologicznej. W religii – zdaniem marksistów – odzwierciedlona jest zależność człowieka od sił przyrodniczych i społecznych, a zasadnicze źródło wierzeń tkwi w procesach alienacyjnych (ekonomicznych, politycznych i społecznych). Z postulatów marksizmu wynika konieczność powiązania historycznych badań nad religią z analizą całokształtu procesów społeczno-ekonomicznych. Głównym przedmiotem zainteresowań badaczy marksistowskich były zatem procesy powstawania, rozwoju i obumierania religii (w tym problematyka laicyzacji), kwestie socjopsychologicznych źródeł religii oraz pełnionych przez nią funkcji (zwłaszcza klasowych), a także dzieje ateizmu i filozoficznej krytyki religii.

Czołowymi przedstawicielami początkowego okresu tworzenia się marksistowskiej nauki o religii byli W.I. Lenin, K. Kautsky, A. Labriola, J. Plechanow i H. Cunow. Po zakończeniu rewolucji październikowej religioznawstwo marksistowskie znalazło szczególnie sprzyjające warunki rozwoju w ZSRR. Poza grupą badaczy, koncentrujących się na ideologicznych aspektach religii (J. Jarosławski, I. Skworcow-Stiepanow, A. Łunaczarski i in.), pojawiła się liczna grupa uczonych podejmujących badania historyczno-porównawcze (np. W. Nikolski, W. Boncz-Brujewicz, R. Wipper, J.P. Franczew). W ówczesnych badaniach radzieckich marksistów, obok problematyki etnoreligioznawczej, dominowały kwestie genezy religii i pochodzenia chrześcijaństwa, w tym zwłaszcza problem historyczności Jezusa.

¹⁰² Z olbrzymiej literatury (zagranicznej i polskiej) dotyczącej marksistowskiej teorii religii zob. M. Verret: *Marksści a religia*, Warszawa 1968; E. Olszak, C. Staciwa: *Marksistowska teoria religii*, Warszawa 1970; D. Kułakowska, M. Nowaczyk: *Marksistowsko-leninowska teoria religii* [w:] *Problemy religii i laicyzacji*. Praca zbior., Warszawa 1971, wyd. 3, s. 3–18; *Wybrane problemy marksistowskiego religioznawstwa*. Pod. red. J. Grudnia, Warszawa 1973; T.M. Jaroszewski: *Marksistowska teoria religii*, „Ideologia i Polityka” 1987, nr 10, s. 77–99; A. Karpiński, M. Nowaczyk: *Marksistowska teoria religii* [w:] *Zarys religioznawstwa*. Red. J. Keller, Warszawa 1988, s. 42–92. Krytycznie o marksistowskiej teorii religii pisali m.in. F. Manthey: *Religiologia diamentu*, „Orełdownik Diecezji Chełmińskiej” 1948, nr 4–6, s. 411–456; S. Kowalczyk: *Marksistowska teoria alienacji religijnej*, „Homo Dei” 1972, nr 4, s. 277–282; tenże: *Problem religii w interpretacji klasyków marksizmu i marksistów współczesnych*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80, z. 2, s. 239–248; J. Życiński: *Problem religii w pismach K. Marksa i F. Engelsa*, „Znak” 1977, nr 10, s. 1161–1168; Z.J. Zdybicka: *Człowiek–zbawca człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*. Praca zbior. pod red. A.B. Stępnia, Rzym 1987, s. 181–185.

Znaczne ożywienie marksistowskich badań w ZSRR rozpoczęło się w końcu lat 50. XX stulecia, po tzw. odwilży. W zakresie analiz historyczno-porównawczych na szczególne podkreślenie zasługują opracowania A. Anisimowa, S. Tokariewa oraz I. Krywielewa. W Związku Radzieckim w wielu ośrodkach naukowych prowadzono intensywne socjologiczne i psychologiczne badania nad religią i ateizmem. Do najbardziej znanych radzieckich badaczy wspomnianych problemów należą J. Lewada, J. Grigulewicz, D. Ugrinowicz, N. Jabłokow i W. Garadża. Wspomnieć także warto o zainicjowaniu przez P. Puczkowa prac dotyczących geografii religii.

Badania religii oparte na marksistowskiej metodologii podejmowane były także w krajach zachodnich. Do najbardziej znanych zachodnich marksistowskich religioznawców zaliczyć należy Włochów E. de Martino i A. Doniniego, Anglików A. Robertsona i G. Thompsona, oraz Francuzów Ch. Hainchelina i M. Verreta. W krajach socjalistycznych badania takie podejmowane były w Czechosłowacji (J. Lokoutka, J. Prohaszka, J. Filler), w NRD (O. Klohr, J. Klein, E. Werner, H. Dresler), na Węgrzech (I. Transcsényi-Waldapfel, J. Lukacs, O. Sandor) oraz w Bułgarii (M. Mizow i T. Stojczew)¹⁰³.

Z przedstawionego powyżej pokrótce (w związku z tym – rzecz jasna – dalece niepełnego) zarysu dziejów badań nad religią oraz pojawiających się w nauce o religiach problemów badawczych i trudności metodologicznych widać, że religioznawstwo jest dziś na świecie nauką powszechnie uznaną, dysponującą od dawna pokaznym dorobkiem – zarówno w dziele porządkowania faktografii, jak też w kwestiach metodologicznych. Trudno dziś spotkać pracę z zakresu szeroko rozumianego kulturoznawstwa, nieodwołującą się do badań religioznawczych. Uwaga ta nie w pełni odnosi się jednak do naszej polskiej rzeczywistości. W Polsce ciągle jeszcze należy walczyć o należne religioznawstwu miejsce w strukturze nauk.

W okresie, gdy w Europie Zachodniej w 2. połowie XIX w. naukowe religioznawstwo burzliwie zaznaczało swój początek, na ziemiach polskich (z powodu braku państwowości) nie było możliwości jego normalnego (akademickiego) rozwoju. Także w późniejszych czasach (do II wojny światowej), wskutek uwikłań ideologicznych, związanych z rozbiem badań religioznawczych na dwie zasadnicze orientacje: wolnomyślicielską (często jednostronnie antyklerykalną) i katolicką (z reguły jawnie apologetyczną), nauka o religiach nie mogła uzyskać należytej jej rangi. Powodowało to spore rozproszenie polskich badań religioznawczych, uprawianych często na marginesie innych, akademickich już specjalności. Sytuacja ta przeniesiona została także na czasy PRL. Zwłaszcza w pierwszych latach istnienia Polski Ludowej (do tzw. odwilży w 1956 r.) nie było w Polsce siły zdolnej przeforsować powstanie placówki naukowej, zajmującej się badaniami religioznawczymi. Wynikało to z dogmatycznego charakteru marksistowskiej humanistyki, której ówczesni (zwłaszcza radzieccy) zwolennicy traktowali religioznawstwo jako ilustracyjną część „naukowego ateizmu”, nastawionego często na skrajny antyklerykalizm i deprecjonowanie religii.

Przyznać tu trzeba, że idea „naukowego ateizmu” nie przyjęła się w Polsce (również wśród rodzimych marksistów) i mimo podejmowanych (także urzędowych) prób jej wdrożenia nie udało się pozytywnie ich zakończyć. Na polskich uniwersytetach (jedy-

¹⁰³ Szerzej o rozwoju marksistowskich badań religioznawczych pisze M. Nowaczyk: *Religioznawstwo marksistowskie* [w:] *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1981, cz. I, s. 10–85.

nych w krajach „realnego socjalizmu”) nigdy nie było katedr „naukowego ateizmu”. Z kolei polityka ówczesnych władz wobec Kościoła katolickiego, stawiająca liczne bariery jego działalności (również naukowej), utrudniała rozwój naukowych badań nad religią, prowadzonych przez środowiska konfesyjne.

W okresie międzywojennym istotnym propagatorem problematyki religioznawczej były pisma ruchu wolnomyślicielskiego („Myśl Niepodległa”, „Myśl Wolna”, „Wolnomyśliciel Polski”, „Racjonalista” itp.). Choć często je cenzurowano i konfiskowano i wiele z nich w rezultacie działań administracyjnych zamknięto, to jednak przez lata upowszechniały one problematykę religioznawczą. Wskutek stalinowskiej polityki władz polskich w stosunku do ruchu wolnomyślicielskiego doszło w 1951 r. do jego faktycznej likwidacji. Zatem również ta droga propagowania badań religioznawczych zastała zaprzeczona.

Nowe możliwości rozwoju polskich badań religioznawczych pojawiły się dopiero w 1957 r., wraz z ukazaniem się kolejnych numerów pierwszego fachowego, polskiego pisma religioznawczego „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”. Zrazu ukazywał się on jako organ nowo powstałego (1956/7 r.) Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli (SAiW), po czym przejęty został przez powstałe z inspiracji grupy uczonych (będących zarazem działaczami SAiW) Polskie Towarzystwo Religioznawcze.

Powstanie PTR jest graniczną datą dla polskiego religioznawstwa. Po raz pierwszy w nauce polskiej zaczęło funkcjonować środowisko zainteresowane rozwojem naukowych badań religioznawczych i ich integracją. Niestety, procesy integracyjne w religioznawstwie polskim nie przebiegały zgodnie z życzeniami działaczy PTR. Spowodowane to było dominacją w PTR badaczy o orientacji marksistowskiej, często zaangażowanych w działalność antyklerykalną, oraz nieufnym do nich stosunkiem środowisk katolickich, upatrujących w marksistowskich badaniach religioznawczych próby deprecjowania religii, w tym zwłaszcza Kościoła katolickiego. Przyznać trzeba, że obawy te nie były bezpodstawne. Pomimo to (głównie z inspiracji działaczy PTR) powstawać jednak zaczęły pierwsze polskie, akademickie placówki religioznawcze, a także nowe periodyki i wydawnictwa specjalizujące się w badaniach nad religiami. Dzięki staraniom działaczy PTR i klimatu, jaki w związku z tym powstał dla religioznawstwa, powołano Ośrodek Badań Naukowych PTR. Od roku 1960 PTR zaczął wydawać półrocznik „Studia z Dziejów Kościoła”, który następnie (1969 r.) został przekazany do Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i zmienił nazwę na „Studia Religioznawcze” (zawieszono z przyczyn ekonomicznych w 1990 r.). Ponadto w IFiS PAN powołano placówkę badań religioznawczych funkcjonującą następnie pod rozmaitymi (zmieniającymi się) nazwami (Zakład Religioznawstwa, Zakład Filozofii i Socjologii Religii itp.). Uruchomiono również Zakład Religioznawstwa i Polityki Wyznaniowej w Centralnej Szkole Partyjnej, którą przemianowano następnie na Wyższą Szkołę Nauk Społecznych KC PZPR, a potem na Akademię Nauk Społecznych KC PZPR, gdzie powołano do życia Instytut Religioznawstwa, koncentrujący się na problematyce stosunków Państwo–Kościół, polityce wyznaniowej i analizie doktryny społecznej Kościoła katolickiego.

Konsekwencją wykształcenia się środowiska religioznawczego w Polsce było powstawanie licznych placówek badawczych i dydaktycznych podejmujących zagadnienia religioznawcze. Przy uniwersytetach i wyższych szkołach pedagogicznych powstawać zaczęły podyplomowe studia religioznawcze, przeznaczone głównie dla dokształcania

nauczycieli. Na bazie takiego właśnie studium funkcjonującego przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego powstał w 1974 r. Instytut Religioznawstwa UJ, który od 1980 r. prowadzi stacjonarne magisterskie studia religioznawcze¹⁰⁴, a od 1994 r. także studia zaoczne. Ponadto w ramach Instytutu prowadzone są również studia doktoranckie oraz liczne empiryczne i teoretyczne prace badawcze, poświęcone głównie przemianom religijności w Polsce. Od roku 1994 Rada Wydziału Filozoficznego UJ, przy którym ulokowany jest Instytut Religioznawstwa UJ, ma prawo do nadawania tytułów doktora i doktora habilitowanego z zakresu religioznawstwa.

¹⁰⁴ Pierwotnie była to „filozofia ze specjalizacją religioznawczą”, później (od 1981) „religioznawstwo”, co decyzją administracyjną zmieniono (1994) na „kulturoznawstwo ze specjalnością religioznawstwo”, a w 2002 r. przywrócono nazwę „religioznawstwo”.

ROZDZIAŁ II

POCZĄTKI POLSKICH BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

S. Grzybowski: *Początki religioznawstwa w Polsce...*, „Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych [PAN]” 1961, z. 5, s. 102–103; tenże: *Początki naukowego badania religii w Polsce w okresie Oświecenia*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1963, nr 1, s. 47–73; M. Nowaczyk: *Zarys dziejów religioznawstwa w Polsce. Program i wskazówki bibliograficzne*, Warszawa 1962; tenże: *Religioznawstwo polskie* [hasło w:] *Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego*, „Euhemer” 1970, nr 3–4, s. 190–196; tenże: *Religioznawstwo polskie. Zarys historii problematyki i metod* [w:] *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*, Warszawa 1981, cz. II, s. 227–265; tenże: *Religioznawstwo polskie. Zarys historii problematyki i metod* [w:] *Zarys religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1988, s. 204–227; tenże: *Religioznawstwo polskie* [hasło w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 232–238 [= to samo hasło w:] *Mała Encyklopedia Religioznawcza*, „Euhemer”, Warszawa 1988, nr 1, s. 232–238; tenże: *Religioznawstwo polskie* [hasło w:] *Leksykon religioznawczy*. Pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego, „Przegląd Religioznawczy”, 1998, nr 3–4, s. 161–164; A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965; Z. Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 1962, wyd. 3, rozdz. I: *Religioznawstwo w Polsce*, s. 66–72; tenże: *Religioznawstwo w Polsce* [hasło w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1970, t. 13 (Suplement), s. 407–408; tenże: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 47–65; tenże: *The Beginnings of the Science of Religions in Poland (1873–1918)*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 11–51; *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergerowska*. Red. H. Kapeliś, J. Krzyżanowski, Wrocław 1970; P.O. Szolc/Scholz: *Religionswissenschaft in Polen*, „Numen” 1971, t. 18, s. 45–80; A. Posern-Zieliński: *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)* [w:] *Historia etnografii polskiej*. Praca zbior. pod red. M. Terleckiej, Wrocław 1973, s. 29–113; J. Ochman: *Badania religioznawcze na Uniwersytecie Jagiellońskim od początku uniwersytetu do roku 1800*, „Studia Religioznawcze” 1984, z. 20, s. 7–54; H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religioznawcze” 1984, z. 20, s. 55–63; M. Mikołajczyk: *Warszawski i lwowski ośrodek katolickiego religioznawstwa w Polsce międzywojennej*, Opole 1987; H. Grzymała-Moszczyńska, H. Hoffmann: *The Science of Religion in Poland. Past and Present*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1998, nr 10, s. 352–372.

§ 1. Prekursorzy polskich badań religioznawczych w epoce oświecenia i romantyzmu

Badania religioznawcze na ziemiach polskich poczęły się – podobnie jak w wielu innych krajach europejskich – w drugiej połowie XIX w. w klimacie pozytywizmu i ewolucjonizmu. Poprzedzała je rodzima teologiczna tradycja refleksji nad religią, odnosząca się w okresie odrodzenia i reformacji do sporów chrystologicznych, eklezjologicznych i trynitarnych, toczących się pomiędzy rzecznikami Kościoła rzymskokatolickiego a przedstawicielami reformacji: luteranami, kalwinami i szczególnie aktywnymi

mi polskimi „arianami”. Osobnymi płaszczyznami sporów były także kontrowersje i dyskusje powstałe na tle przekładów *Biblii* na język polski¹ oraz związane z krytyką Kościoła i dogmatyki katolickiej. Pojawiają się w tym czasie sporadyczne filozoficzne próby krytycznych rozważań o religii, czego najgłośniejszym przykładem był przypadek Kazimierza Łyszczyńskiego (ur. 1634), którego 30 marca 1689 r. zmuszono do publicznego spalenia własnych rękopisów, a następnie ścięto na rynku warszawskim (zwłoki wywieziono poza Warszawę i spalono) za kwestionowanie istnienia Boga w traktacie *De non existentia dei*².

Badając początki kształtowania się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej, A. Posern-Zieliński podkreślił, że

„Śledząc pierwociny badań nad polską kulturą ludową w literaturze staropolskiej można z łatwością zauważyć szczególnie wczesne wykrystalizowanie się zainteresowań problematyką religioznawczą. W ramach studiów historycznych, kronikarskiego dziejopisarstwa świadomie dążono do rekonstrukcji hipotetycznego obrazu religii »pogańskich« Słowian»³.

Nawiązywano tu zwłaszcza do najwybitniejszego polskiego historyka XV w. **Jana Długosza** (1415–1480), który w obszernym dziele *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego* „odtworzył” (niestety niezbyt fortunnie odwołując się do *interpretatio classica*) „polski Olimp”, a ponadto zawarł wiele innych cennych religioznawczo historycznych informacji.

A. Posern-Zieliński uwypuklił też znaczenie wydanej pośmiertnie w 1615 r. w Bazyli rozprawy **Jana Łasickiego** (ok. 1534 – po 1589): *De diis Samagitarum, caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum*. Mimo że nie była ona oryginalna (miała charakter kompilacyjny) i znaczna część zawartych w niej twierdzeń nie wytrzymała próby czasu, to jednak zawierała także wiele ciekawych informacji o wierze-

¹ Por. Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 47. Zob. też M. Czapska: *Polemika religijna pierwszego okresu Reformacji w Polsce*, „Reformacja w Polsce” 1928, nr 19, s. 1–51; O. Bartel: *Reformacja w Polsce w latach 1518–1556*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1966, s. 13–39; tenże: *Wkład reformacji w kulturę polską*, „Półrocznik Teologiczny [ChAT]” 1967, z. 1, s. 5–32; J. Tazbir: *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971; H. Barycz: *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy-idee-ludzie-książki*, Warszawa 1971; ks. T. Wojak: *Szkice z dziejów Reformacji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1977. Refleksję nad religią z okresu odrodzenia, reformacji, oświecenia i romantyzmu omawia również A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965, cz. I–III, s. 11–93. Por. także J. Ochman: *Badania religioznawcze na Uniwersytecie Jagiellońskim od początku uniwersytetu do roku 1800*, „Studia Religioznawcze” 1987, z. 20, s. 7–54.

² Z licznych prac A. Nowickiego (publikowanych głównie na łamach „Euhemera”), poświęconych K. Łyszczyńskiemu, zob. *Aparatura pojęciowa rozważań Kazimierza Łyszczyńskiego (1634–1689) o religii i stosunkach między ludźmi*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3, s. 53–81; tenże: *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, dz.cyt., s. 51–68.

³ A. Posern-Zieliński: *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)* [w:] *Historia etnografii polskiej*. Praca zbior. pod red. M. Terleckiej, Wrocław 1973, s. 35. Odnośnie do krytycznej oceny rekonstrukcji słowiańskich bóstw, dokonanej przez Długosza, zob. przede wszystkim A. Brücknera: *Mitologia polska*, Warszawa 1924. Por. też Sz. Matusik: *Olimp polski według Długosza*, „Lud” 1908, t. 14, s. 19–89; K. Potkański: *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii* [w:] *Pisma pośmiertne*, Kraków 1923, t. 2, s. 1–93; S. Urbańczyk: *Długoszowe bóstwa* [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, Wrocław 1962, t. 1, cz. 2, s. 347–348; L.P. Słupecki: *Długosza Olimp Polski* [w:] *Leksykon religioznawczy*. Pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 1–2, s. 155.

niach religijnych Żmudzinów i Litwinów⁴. Religioznawcze zainteresowania Łasickiego widoczne są też w jego antologii staropolskich tekstów: *De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum funerum ritu*, Spirae 1582, opisujących wierzenia i obyczaje sąsiadujących z Polakami ludów (Rusów, Litwinów, Prusów, Tatarów)⁵.

Na przełomie baroku i oświecenia daje się zaobserwować znaczne ożywienie badań historyczno-religijnych, dotyczących głównie religii dawnych Słowian. Pominąwszy osławioną (czytaną wszakże) dwutomową encyklopedię **ks. Joachima Benedykta Chmielowskiego** (1700–1763), nasyconą wprowadzie problematyką religioznawczą, przesiąkniętą jednak jeszcze duchem średniowiecza, której zarzucono kompilacyjny charakter, jak i nadmiar pseudonaukowych wywodów⁶, podkreślić należy wkład w rozwój badań z zakresu historii religii poety i historyka bpa Adama Naruszewicza.

W epoce stanisławowskiej argumenty historyczno-religijne wprzęgano często do rozważań problematyki stosunku Kościoła do państwa i władzy monarszej. Tendencja ta widoczna była w wielu ówczesnych dziełach z zakresu historii powszechnej, jak też historii starożytnej⁷.

Adam Naruszewicz (1733–1796) w pracy *Historia narodu polskiego od początku chrześcijaństwa*, Warszawa 1780–1786, t. II–VII, zebrał sporo materiałów do badań prasłowiańskich wierzeń, jak też do średniowiecznej historii Kościoła w Polsce⁸. Religioznawczo cenne uwagi zawarte są także w notach Naruszewicza do przetłumaczonych przezeń dzieł Tacyty⁹, dotyczą one m.in. dziejów wczesnego chrześcijaństwa i mitologii germańskiej¹⁰. W swoich poglądach historiograficznych na rolę Kościoła w historii Polski zajmował Naruszewicz stanowisko chwiejne (raz ostro Kościół – papieżstwo – krytykując, innym razem zawzięcie go broniąc), ponadto dopuszczał możliwość wpływów sił nadprzyrodzonych na bieg dziejów. niesprawiedliwe i pełne nietolerancji wyznaniowej były także poglądy Naruszewicza na kwestie różnowierstwa polskiego i reformacji. Pomimo tego jednak należy podkreślić, że jego – szeroko wówczas

⁴ W języku polskim fragmenty tej pracy opublikowano pt. *Mitologija Jana Łasickiego Polaka, o bogach Żmudzinów i innych Sarmatów*, „Dziennik Wileński” 1823, t. 1, s. 398–406; 1825, t. 3, s. 308–514.

⁵ Por. A. Posern-Zieliński, dz.cyt., s. 35. Szerzej o J. Łasickim zob. H. Barycz: *Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku*, Wrocław 1973.

⁶ B. Chmielowski: *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyency pełna na rozne tytuły, iak na classes podzielona, mądrym dla memoryału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erigowana*, Lwów 1745, Cz. I; 1746, Cz. II; 1754, Cz. III; 1756, Cz. IV.

⁷ Tendencja ta widoczna jest szczególnie w życiorysach Jana Zamoyskiego i Jerzego Ossolińskiego, napisanych przez F. Bohomolca, oraz w dziele zbiorowym *Historia polityczna państw starożytnych, od pewnego Towarzystwa napisana*, Warszawa 1772, t. 1, którego autorami byli: Adam Naruszewicz, Józef Kajetan i Wicenty Skrzetuscy oraz Karol Wyrwicz. Więcej na ten temat pisze S. Grzybowski: *Początki naukowego badania religii w Polsce*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1963, nr 1, s. 49–50.

⁸ Badanie tych zagadnień przychodziło Naruszewiczowi z trudem, czego efektem było, iż wydanie swojego dzieła rozpoczął od drugiego tomu, pozostawiając w rękopisie niedokończone fragmenty pierwszego tomu, które wydano dopiero w 1836 r. w Lipsku, a zatem długo po śmierci autora. Bliżej o tym pisze S. Grzybowski: dz.cyt., s. 52.

⁹ *Kaja Korneliusza Tacyty Dzieła wszystkie, przekładania Adama Stanisława Naruszewicza*, Warszawa 1804, t. I, s. 304–306.

¹⁰ S. Grzybowski, dz.cyt., s. 51 zwrócił uwagę, że u Naruszewicza, a także i u innych autorów (również w czasach późniejszych) przy wzroście zainteresowania wierzeniami ludów starożytnych uwidoczniła się tendencja do pomijania zagadnień mitologii greckiej i rzymskiej.

znane – badania były często punktem wyjścia dla innych myślicieli¹¹. Ową tendencję do jednostronnie krytycznego oceniania różnowierców i reformacji widoczną w dziełach Naruszewicza i jego współpracowników (np. Kajetana Skrzetuskiego) starano się w późniejszych czasach przezwyciężyć. S. Grzybowski wskazuje tu zwłaszcza na rolę (niepublikowanej) rozprawy profesora historii Kościoła Akademii Krakowskiej **ks. Józefa Bogucickiego** (1747–1798) *Uwagi nad niektórymi znakomitymi dziejami trzeciej epoki religii chrześcijańskiej w wieku piętnastym Kościoła przypadłymi*. Tezy tej pracy Bogucicki przedstawił w publicznym odczycie 19 VI 1787 r. w obecności króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, czym wywołał skandal i ostre ataki na siebie kół klerykalnych. Mimo że nie było to dzieło oryginalne, lecz swobodne tłumaczenie pracy Woltera *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* [Geneva] 1756, to w warstwie komentarzy i wyrażanych tam opinii widać nowatorskie poglądy Bogucickiego na istotę ówczesnych przemian religijnych.

„Rozprawa Bogucickiego, choć niesamodzielną i kompilacyjną, miała jednak duże znaczenie w rozwoju polskich badań nad historią Kościoła, zarówno dzięki śmiałości głoszonej przez niego krytyki papieża i soboru oraz opisowi zepsucia w Kościele w dawnych wiekach, jak i na skutek rozgłosu, który spowodował interwencję duchowieństwa diecezji krakowskiej, żądającego pozbawienia katedry odważnego profesora”¹².

Zagadnieniom historyczno-religijnym w kontekście prowadzonych badań nad dziejami Polski wiele miejsca poświęcał także **Tadeusz Czacki** (1765–1813). Jego prace dawały (bardziej niż dotychczasowe) szersze i wnikliwsze oceny wzajemnych relacji stosunków wyznaniowych w Polsce i pomimo pewnych niedociągnięć i niedokładności były przykładem nowatorskich ocen dziejów reformacji i Kościoła w Polsce. Ponadto cenne są zwłaszcza jego rozprawy o mniejszościach religijnych w Polsce: Żydach i Karaimach. Czacki (pomimo krytycznej oceny polskich arian) zapoczątkował archeologiczne badania ariańskich grobów¹³.

W okresie oświecenia filozoficzną refleksję nad religią podejmowali m.in. H. Kołłątaj i S. Staszic. Refleksja ta wiązała się z ogólnym klimatem epoki, w której krytyka religii dominowała w ówczesnym ruchu umysłowym, co wynikało z faktu, że Kościół rzymskokatolicki w Europie sankcjonował istniejące feudalne stosunki społeczne. Skutkiem tego najwybitniejsi wówczas myśliciele (zwłaszcza we Francji) ostro wystąpili przeciwko religii, co przybierało często formę programowego ateizmu i antyklerykalizmu. Modne były też tezy, że religia jest wynikiem bądź to świadomego oszustwa, bądź też błędu ludzkiego poznania. Ponadto eksponowano tezę doszukującą się genezy religii w strachu człowieka przed siłami przyrody i upatrującą jej trwałości w ciemnocie ludu.

Powyższe koncepcje nie wyczerpywały – rzecz jasna – całości oświeceniowych rozważań nad religią i z reguły wiązały się z szerszym i wnikliwszym spojrzeniem na religię, którego charakterystyczną cechą były rozmaite typy redukcjonizmu (naturystyczny, antropologiczny, euhemerystyczny). Rozpowszechniona także była wówczas alegoryczna teoria pochodzenia religii, zgodnie z którą religijne wyobrażenia tworzyły

¹¹ Zob. Al. Lubicz L.: *Mitologia słowiańska podług Naruszewicza, Lelewela, Bogusławskiego, Brücknera i Gruszeckiego*, Warszawa 1911 („Książka dla Wszystkich nr 538”). Por. też S. Grzybowski, dz.cyt., s. 53–54.

¹² Tamże, s. 60.

¹³ Tamże, s. 63.

wybitne jednostki badające świat. Wypracowane przez siebie prawdy o świecie przekazywali oni nieoświeconym masom za pomocą alegorycznego ich przedstawiania¹⁴. Inną cechą oświeceniowych badań nad religią był fakt, że często w pracach poszczególnych myślicieli przykłady obiektywnej naukowej analizy zjawisk religijnych sąsiadują bądź to z bezkrytycznym, dewocyjnym podejściem do zagadnień związanych z religią, bądź też (rzadziej) z powierzchowną pseudowolteriańską krytyką „zabobonów” i „przesądów”.

Należy podkreślić, że jeżeli we Francji krytyka religii prowadzona jest od początku epoki oświecenia, to w Polsce wiąże się raczej z jego okresem schyłkowym i widoczna jest w napisanych po 1800 r. pracach dwóch wyżej wymienionych polskich badaczy. Ponadto bardziej niż o krytyce religii (choć i ta występuje) wypada tu mówić o ogólnej refleksji o religii. Zarówno Kołłątaj, jak i Staszic byli przecież duchownymi, zatem pod ogólną refleksją nad religią często ukryta jest krytyka chrześcijaństwa.

Czołowy uczony, filozof i polityk epoki oświecenia w Polsce **Hugo Kołłątaj** (1750–1812), najpełniej swoje rozważania na temat religii zawarł w trzypięciotomowym dziele *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*¹⁵, które ukazało się co prawda dopiero w 1842 r. w Krakowie (a zatem w trzydzieści lat po śmierci autora), jednak jego rękopis był szeroko znany współczesnym Kołłątajowi uczonym i filozofom¹⁶.

W swoich poglądach na religię, wprzęgniętych w szersze rozważania historiozoficzne, Kołłątaj ulegał poglądom francuskiego myśliciela N.-A. Boulanger’a, zwłaszcza jego koncepcji, upatrującej źródeł religii w zbiorowym urazie psychicznym spowodowanym przez potop. Kołłątaj (jak wielu oświeceniowych myślicieli) był zwolennikiem deizmu, który uważał za jeden z zasadniczych czynników religiotwórczych i podbudowę tzw. religii naturalnej. Jej czysta (pierwotna) postać – jego zdaniem – nie może już zostać zrekonstruowana, bowiem zaginęła wraz z całą przedpotopową cywilizacją. Inaczej ma się sprawa z genezą religii istniejących. Ponieważ w wyniku kataklizmu, jakim był potop, zachwiana została wiara w trwałość ustalonego ładu, do ludzi trzeba było przemawiać (pierwszy czynił tak biblijny Noe) w imieniu Boga – gwaranta trwałości świata i możliwości odbudowy kultury.

Do religii naturalnej zostało dodane objawienie (właśnie „dodane”, bowiem tezę o Objawieniu jako źródle religii Kołłątaj poddał krytyce), a pierwszym ustrojem politycznym stała się teokracja.

Kołłątaj odrzucał modne w oświeceniu próby naturystycznej (w tym astralistycznej) interpretacji genezy zjawisk religijnych. Dobrze znał dzieła Ch.-F. Dupuisa i cenił widoczną w nich erudycję autora „nadciganą jednak do ich dowcipnych wniosków”¹⁷.

¹⁴ Bliżej o oświeceniowych koncepcjach religii zob. F.E. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973 oraz M. Skrzypek: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989. Por. też H. Hinz: *Teoria religii w kulturze polskiego Oświecenia*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 29–52; tenże: *Narodziny religioznawstwa*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 7, s. 84–91.

¹⁵ Dzieło to wydano także współcześnie w serii „Biblioteka Klasyków Filozofii. Pisarze polscy” pod zmienionym tytułem: *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*. Opracował i wstępem opatrzył H. Hinz, Warszawa 1972.

¹⁶ H. Hinz: *Teoria religii w kulturze polskiego Oświecenia*, dz.cyt., s. 33, przyp. 11. W. Stęślicka: *Dwaj prekursorzy antropologii kulturowej w wieku Oświecenia w Polsce*, „Materiały i Prace Antropologiczne” 1983, nr 104, s. 6, podaje, że „Rękopis przedyskutowali z autorem wnosząc poprawki, Tadeusz Czacki, Jan i Jędrzej Śniadeccy; także inni wybitni myśliciele ówczesni czytali go i komentowali”.

¹⁷ H. Kołłątaj: *Rozbiór krytyczny*, dz.cyt., Warszawa 1972, s. 752.

Uważał, że powstanie religii (tej pierwotnej – przedpotopowej) musiało być poprzedzone uformowaniem się naukowej (Kołątaj podkreślał tu zwłaszcza ówczesne osiągnięcia w zakresie astronomii) i świeckiej metafizyki, zawierającej pojęcie „pierwszej przyczyny”. Ta pradawna („czysta”) religia obywatela się bez świątyni i kapłanów, dopiero teokracja stworzyła i rozwinęła te instytucje. Zdaniem Kołątaja, oparty na obłudzie ustrój teokratyczny z czasem przekształcił się w narzędzie ucisku i utrzymywania poddanych w bezwzględny posłuszeństwie i doprowadził w konsekwencji do powstania despotyzmu i jednowładztwa¹⁸.

Wszechstronny uczony, myśliciel i działacz społeczny **Stanisław Staszic** (1755–1826), prezes (od 1808 r.) powstałego w 1801 r. w Warszawie Towarzystwa Przyjaciół Nauk, był autorem bardzo erudycyjnego, historiozoficznego poematu: *Ród ludzki. Poema dydaktyczne*, napisanego w latach 1819–1820¹⁹. Według Staszica, religia jest koniecznym skutkiem ułomności ludzkiego poznania i wynika ze skłonności do antropomorfizacji zjawisk przyrodniczych. Za powszechnie pierwotną formę religii uznał Staszic „wszechbożeństwo” (fetyszyzm). Tak więc to człowiek stworzył bogów na własne podobieństwo, choć wierzył i głosił, że to bogowie stworzyli człowieka. Religia ulegała rozmaitym przemianom i każdemu etapowi dziejów ludzkości odpowiadała właściwa mu forma wierzeń religijnych. Chrześcijaństwo przypisał Staszic epoce despotyzmu, obejmującej także współczesność. Przyszłość wierzeń religijnych wiąże się u Staszica z wykształceniem się „religii naturalnej pierwszej przyczyny”²⁰. Religia zatem należy do podstawowych czynników utrwalających niesprawiedliwe stosunki społeczne. Władcy na równi z funkcjonariuszami kultu są zatem żywotnie zainteresowani w krzewieniu zabobonu i pielęgnacji ciemnoty²¹. Staszic dał swojemu dziełu podtytuł *Poema dydaktyczne*, gdyż pragnął pomóc ludziom w zrozumieniu mechanizmów i sił rządzących rozwojem społeczeństw, dostarczając im zarazem wiedzy niezbędnej do realizacji idealnego (wolnego od wyzysku) ustroju społecznego.

Podsumowując krótki opis poglądów na religię czołowych przedstawicieli polskiego oświecenia, H. Kołątaja i S. Staszica, stwierdzić należy, że pomimo iż obaj poddali ostrej krytyce religię (zwłaszcza instytucjonalną – w tym także chrześcijaństwo) i byli zwolennikami „religii naturalnej”, którą uważali za religię przyszłości, to w konsekwencji dla sprawnego funkcjonowania państwa i społeczeństwa uznawali przydatność

¹⁸ Więcej o H. Kołątaju jako badaczu religii zob. K. Sochaniewicz: *Kołątaj jako pierwszy metodyk etnografii (Uwagi i przyczynki)*, „Lud” 1912, t. 18, s. 122–132; H. Hinz: *Rozważania Kołątaja o religii*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 1, s. 86–112; tenże: *Teoria religii w kulturze polskiego Oświecenia*, dz.cyt., 33–41 i nast.; tenże: *Filozofia Hugona Kołątaja. Zarys monografii*, Warszawa 1973, zwłaszcza [cz.] IV: *Kościół i religia*, s. 153–225; H. Hinz, Z. Wójcik, *Zapomniana rozprawa naukowa Kołątaja*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972, t. 18, s. 169–188; H. Swienko: *Etnografia religioznawcza*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 49–60; J. Pszczółkowska-Simiczijew: *Hugo Kołątaj o roli etnografii*, „Lud” 1973, t. 57, s. 319–323; W. Stęślicka: *Dwaj prekursorzy antropologii kulturowej w wieku Oświecenia w Polsce*, dz.cyt., s. 5–17.

¹⁹ Dzieło to zostało wydane z rękopisu, zawierającego brulionową (niewierszowaną) wersję tego dzieła w 1959 r.

²⁰ S. Staszic: *Ród ludzki*, Warszawa 1959, t. 2, s. 193.

²¹ O poglądach Staszica na religię zob. H. Hinz: *Teoria religii w kulturze polskiego Oświecenia*, dz.cyt., 41–42 i nast. Por. też B. Suchodolski: *Filozofia historii w „Rodzie ludzkim” Stanisława Staszica*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 3, s. 138–173; C. Bobińska: *Szkice o ideologach polskiego Oświecenia. Kołątaj i Staszic*, Wrocław 1952; B. Szacka: *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965.

i konieczność jej istnienia w dotychczasowych formach, jako regulatora stosunków społecznych, oczywiście odpowiednio przystosowaną do nowych warunków.

Innym kręgiem polskiej oświeceniowej refleksji nad religią były badania nad rodzimym folklorem i religią Słowian. W roku 1805 na Uniwersytecie Wileńskim ogłoszono ankietę *Punkta do zbierania postrzeżeń i wiadomości w przedmiotach fizycznych w Wydziale Imperatorskiego Wileńskiego Uniwersytetu obejmujące czary, medycynę, wróżbiarstwo i niektóre podania*, a w 1809 r. W. Surowiecki przedstawił na posiedzeniu Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk rozprawę *O sposobach dopełnienia historyi i zności dawnych Słowian...*²², w której szczególną uwagę zwrócił na konieczność gromadzenia ludowych wierzeń, podań i przesądów, jako cennych źródeł do poznania zamierchłej historii.

Wątki religioznawcze obecne również były w pracach licznych polskich historyków i podróżników. Na czoło wysuwają się bracia Ignacy i Stanisław Kostka Potocky oraz Jan Potocki.

W roku 1804 Charles de Villers wydał w Paryżu pracę o luteranńskiej reformacji *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther*, w której oceniając stosunki panujące w Polsce, uznał ją za kraj zacofany i barbarzyński, niezdolny (wskutek niskiego stanu oświaty i bierności władz) do skorzystania z dobrodziejstw przemian wywołanych przez reformację. Książka ta wywołała w Polsce oburzenie, a książkę generał Adam Czartoryski ufundował nagrodę 60 dukatów dla twórcy najlepszej rozprawy pt. *Jaki wpływ miała reformacja Lutera do stanu umysłowego w Polsce i postępków oświecenia narodowego*, która byłaby repliką na dzieło Villersa. Zorganizowaniem takiego konkursu zajęło się Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Na ogłoszony konkurs **Ignacy Potocki** (1750–1809) nadesłał pracę, którą przygotował na podstawie materiałów drukowanych i rękopisów dostarczonych mu przez T. Czackiego. Zawarł w niej nowatorskie poglądy na rolę, dorobek literacki i naukowy polskiej reformacji. Zawarte w niej krytyczne uwagi, dotyczące jezuitów, wywołały reakcję ówczesnego prezesa wspomnianego Towarzystwa (eksjezuita) J. Albertrandiego. W wyniku jego działań nie przyznano Potockiemu nagrody, jak też nie zdecydowano się na wydanie dzieła. Koncepcje w nim zawarte były jednak znane, co uwidoczniło się w wydanej przez Towarzystwo pracy: *Krótki zbiór dziejów narodu polskiego*, Warszawa 1809, której współautorem był Stanisław Kostka Potocki²³.

Problematyka religioznawcza widoczna jest także w dziele **Stanisława Kostki Potockiego** (1755–1821) *O sztuce u dawnych*, Warszawa 1803. Dzieło to było tłumaczeniem i uzupełnieniem znanego dzieła J.J. Winckelmanna: *Geschichte der Kunst des Altertums*, Dresden 1764 (francuskie wyd. 2 *Histoire l'arte chez les anciens*, Paris 1802–1803, t. 1–3). S. Kostka Potocki, zgodnie z ówczesną tendencją, nie uważał za stosowne we własnych komentarzach uzupełnić omawianego dzieła wiadomościami z zakresu mitologii greckiej i rzymskiej (ważnej przecież dla pracy z zakresu historii sztuki), natomiast w dopisanych przez siebie rozdziałach o sztuce Starożytnego i Dalekiego Wschodu (te ostatnie doprowadzone są aż do czasów Potockiemu współczesnych) zawarł liczne informacje o tamtejszych religiach²⁴.

²² „Roczniki Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk” 1812, t. 8, s. 82–119.

²³ S. Grzybowski, dz.cyt., s. 63–65.

²⁴ Dz.cyt., s. 51.

Omawiając wkład S. Kostki Potockiego w rozwój badań religioznawczych, nie sposób nie wspomnieć jego powieści *Podróż do Ciemnogradu*, Warszawa 1820, cz. 1–4. Autor pełniący ówczesnie funkcję Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Królestwie Kongresowym opisał fikcyjne (rządzone przez wrogie postępowi duchowieństwo) państwo, z panującą w nim ciemnotą, zabobonem, nędzą i nadużyciami. Od czasów owej pracy termin „Ciemnogród” zadomowił się w języku polskim jako synonim klerykalizmu, zacofania i religijnego obskurantyzmu. Książka ta wywołała skandal i wskutek interwencji duchowieństwa car Aleksander I zdymisjonował Potockiego.

Uważany za ojca polskich badań archeologicznych i etnograficzno-historycznych nad Słowiańszczyzną pisarz, historyk i badacz **Jan Potocki** (1761–1815), pasjonował się badaniem religii Słowian (*Suite des Recherches sur la Sarmatie...*, Warszawa 1790; *Essay sur l'histoire universelle et Recherches sur celle de la Sarmatie*, Warszawa 1789–1792, t. I–V; *Chroniques mémoires et recherches pour servir à l'histoire de tous les peuples Slaves...*, t. I–II, Warszawa 1793; *Fragments historiques et géographiques sur la Scythie, la Sarmatie et les Slaves...*, Brunszwik 1796, t. 1–4; *Histoire pimitive des peuples de la Russie*, St. Petersburg 1802), udostępniając czytelnikom wiele oryginalnych i we francuskim tłumaczeniu tekstów źródłowych, a także próbując zrekonstruować dzieje kształtowania się kultów pogańskich. Krytycznie odniósł się do rekonstrukcji słowiańskiego „panteonu” J. Długosza, stwierdzając, że w tej mierze miarodajnym źródłem jest krótki przekaz Nestora, zawierający jedynie sześć imion bogów ruskich²⁵.

Potocki w czasie swojego (zakończoną samobójczą śmiercią) życia odbył wiele podróży (m.in. do Egiptu, Maroka, Hiszpanii, na Kaukaz). W latach 1805–1806 był naukowym kierownikiem rosyjskiej misji dyplomatycznej do Chin (dotarła ona jednak tylko do Urgi – dzisiejszego Ułan Bator w Mongolii). W pisanych po francusku opisach tych podróży²⁶ zawarł także wiele ciekawych informacji o religiach napotykanym ludów.

Jednym z rezultatów wyprawy Napoleona do Egiptu w 1798 r. (oprócz militarnego, miała ona także cel naukowy) była obfita dokumentacja zabytków egipskich uczonego i rysownika Vivant Denona. Pod wpływem rosnącego wówczas zainteresowania kulturą i religią Egiptu J. Potocki sam rozpoczął wnikliwe badania chronologii starożytnego Egiptu (*Dynasties du second livre de Manethon*, Florencja 1803; *Chronologie des deux premiers livres de Manethon*, St. Petersburg 1805²⁷), rekonstruując ją na podstawie danych zawartych w zachowanych pismach historyków klasycznych, dochodząc do rezultatów bliskich nowoczesnym, mimo że działało się to jeszcze przed odczytaniem egipskich hieroglifów²⁸. Interesując się masonerią, Potocki analizował szczególnie te aspekty religii egipskiej, które uważał za podstawę ideologii wolnomularstwa. Stąd jego zainteresowanie hermetyzmem i Manethonem, uczonym i kapłanem z Sebennytos,

²⁵ Por. też A. Brückner: *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911. S. Grzybowski: dz.cyt., s. 53 podkreślił, że krytycznie do „panteonu” bóstw słowiańskich Długosza odnosił się również Jerzy Samuel Bandtkie (1768–1835), który zarazem zwrócił uwagę na źródłową wartość przedhistorycznych kopców („mogił”) i konieczność analizowania ludowych obrzędów i zwyczajów dla badań nad przeżytkami chrześcijaństwa.

²⁶ Opisy te zostały po polsku wydane pt. *Podróże*, Warszawa 1959.

²⁷ Trzecia część opracowania poświęconego Manethonowi pozostała w rękopisie.

²⁸ Por. W. Bator: *Jan Potocki i jego próba rozwiązania zagadki chronologii starożytnego Egiptu*, „Filomata” 1977, nr 306, s. 283–290.

który w III w. p.n.e. w swoich pismach usiłował przekazać Grekom dorobek myśli egipskiej, dotyczący wierzeń religijnych i wiedzy tajemnej. W swojej najgłośniejszej powieści fantastyczno-filozoficznej *Rękopis znaleziony w Saragossie* (polskie wydanie krytyczne Warszawa 1956) Potocki rozpatrywał w wolnomysłnym duchu (sceptycyzmu i tolerancji) rozmaite idee filozoficzne i wierzenia religijne²⁹. Ponadto wyłożył swój pogląd na religię egipską ustami kapłana Cheremona. Zdaniem W. Batora,

„Jest to niewątpliwie pierwsza głębsza interpretacja religii i filozofii egipskiej w czasach nowożytnych. Autor powieści [J. Potocki – przyp. H.H.] wskazuje w niej na elementy monoteizmu i panteizmu w wierzeniach egipskich, docenia wysoki poziom spekulacji teologicznej stanu kapłańskiego i zwraca uwagę na synkretyzujące właściwości myśli egipskiej”³⁰.

Poglądy J. Potockiego na wzajemne stosunki między egipskimi bogami (Ptahem, Amonem i Ozyrysem) – jak dodaje W. Bator –

„prawie dokładnie odzwierciedlają egipską myśl teologiczną”³¹.

Podsumowując oświeceniowe próby badań na rolę i znaczeniem polskiej reformacji, S. Grzybowski podkreśla, że

„Badania te miały doniosłe znaczenie dla dalszego rozwoju badań historycznoreligijnych, a w dalszej perspektywie ogólnych badań religioznawczych w Polsce. Znaczenie to leżało nie tyle w rozpatrywaniu bogatego materiału faktycznego i dopracowaniu się nowych koncepcji syntetycznych – tej pracy miały dokonać dopiero następne pokolenia uczonych – co we wskazaniu, iż zjawiska związane z religią, z dziejami religii i Kościoła, mogą i powinny się stać obiektem poważnych i obiektywnych badań naukowych”³².

W epoce romantyzmu szeroko zakrojone badania nad religią oraz rolę Kościoła w dziejach powszechnych i w Polsce prowadził **Joachim Lelewel** (1786–1861), który przyczynił się znacznie do rozwoju badań religioznawczych, wydając w 1820 r. pracę *Dzieje starożytne Indji...* oraz dokonując wcześniej (była to jego pierwsza praca, którą jednak sam uważał za niedojrzałą) polskiego tłumaczenia *Eddy poetyckiej*³³. Pisał także opracowania dotyczących mitologii słowiańskiej: *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski...*, Poznań 1855 (wyd. 2, tamże 1857); oraz *Bałwochwalstwo Słowian*, Poznań 1858 (wyd. 2, tamże 1893)³⁴.

Prekursorem polskich badań nad religią okresu romantyzmu był także filozof i pedagog **Bronisław Trentowski** (1808–1869). Obok zainteresowań filozofią religii, inspirowanych m.in. poglądami F.W. Schellinga i G.W.F. Hegla, widocznych w wielu

²⁹ T. Sinko: *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920. Por. też M. Skrzypek: *Między Oświeceniem a ideologią – Jan Potocki i Constantin-François Volney*, „Przegląd Humanistyczny” 1972, nr 6, s. 1–16 oraz W. Piotrowski: *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezionego w Saragossie” Jana Potockiego*, Słupsk 1993.

³⁰ W. Bator: *Religioznawstwo egiptologiczne w Polsce*, „Nomos” 1999, nr 26–27, s. 39–40.

³¹ Tamże, s. 40, przyp. 9.

³² S. Grzybowski, dz.cyt., s. 66.

³³ *Edda czyli księga religii dawnych Skandynawii mieszkańców*. Przełożył i opracował J. Lelewel, Wilno 1807; wyd. 2, tamże 1828.

³⁴ O poglądach Lelewela na religię zob. Al. Lubicz L...: *Mitologia słowiańska podług Naruszewicza, Lelewela, Bogusławskiego, Brücknera i Gruszeńskiego*, dz.cyt.; J. Trynkowski: *Problemy religii Gotów w korespondencji Godfryda Ernesta Grodecka i Joachima Lelewela*, „Przegląd Historyczny” 1980, z. 2, s. 325–331. Por. też B. Cygler: *Z wolności mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992 oraz rec. z tej pracy W. Pałubickiego w „Przeglądzie Religioznawczym” 1993, nr 1, s. 136–137.

jego dziełach, Trentowski podjął także próbę całościowego opracowania dziejów religii w nieukończonyj i niepublikowanej czterotomowej pracy *Bożyca lub Teozofia*³⁵. W tym obszernym traktacie autor zawarł opisy religii basenu Morza Śródziemnego i Bliskiego Wschodu oraz religii przedchrześcijańskiej Europy, a także Ameryki. Nieopracowane zostały religie Dalekiego Wschodu oraz współczesne religie Zachodu, w tym zwłaszcza chrześcijaństwo i islam.

Zamiarem Trentowskiego było ukazanie własnego systemu teozofii. Przez termin „teozofia” Trentowski rozumiał naukę – odrębną od filozofii religii – zajmującą się przedmiotem religijnej wiary. W takim ujęciu filozofia religii zajmować by się miała religią, a teozofia Bogiem. Trentowski wyróżnił trzy osobne dziedziny teozofii: *teogonię* (zajmuje się kwestią istnienia Boga); *teofanię* (bada manifestacje boskości w świecie) i *teognozę* (analizuje istotę Boga). Z religioznawczego punktu widzenia najciekawsze (choć nieukończone) są analizy Trentowskiego prowadzone w obrębie *teofanii*. Za jej zasadniczą część uznał Trentowski „historię wiar”, którą pojmował jako dyscyplinę empiryczną i akonfesyjną – wolną od teologicznych zależności. Zdaniem badacza myśli Trentowskiego R. Padoła, *Bożyca...* była pierwszym w Polsce (i jednym z pierwszych w świecie) traktatem z zakresu porównawczej historii religii³⁶.

Charakterystyczną cechą okresu, w jakim powstawało polskie religioznawstwo, był fakt, iż Polska nie była wówczas (do 1918 r.) krajem niepodległym, a jej terytorium podzielone było między trzy cesarstwa (Rosję, Prusy i Austro-Węgry). Ograniczało to rozwój nauki na ziemiach polskich, gdyż zaborcy (zwłaszcza Rosja i Prusy) prowadzili wobec narodu polskiego politykę obliczoną na wynarodowienie Polaków, zatem utrudniającą organizację rodzimych badań. Ponadto wskutek historycznej tradycji wykształcił się wśród narodu polskiego stereotyp „Polaka-katolika” utrwalany także tym, że dwu z trzech zaborców (Prusy i Rosja) nie było wyznawcami katolicyzmu. To również nie sprzyjało rozwojowi nauki o religii w Polsce, gdyż próba analizy lub krytyki katolicyzmu (czy też szerzej religii) była traktowana jako zamach na tożsamość narodową³⁷.

Brak niepodległości powodował jednak wzrost zainteresowań polskiej inteligencji własną historią i tradycją, w tym też rodzimym folklorem, co zaowocowało prężnym rozwojem badań etnograficznych (ludoznawczych), do czego walczyli przyczynili się: Z. Dołęga-Chodakowski oraz W. Pol, R. Berwiński i O. Kolberg.

Niestrudzony badacz polskiego folkloru **Zorian Dołęga-Chodakowski (Adam Czarnocki – 1784–1825)** był autorem pracy *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, w której nawiązując do wcześniejszych koncepcji H. Kołłątaja, T. Czackiego i W. Surowieckiego, postulował, aby wiadomości o przedchrześcijańskich Słowianach (także o ich wierzeniach) rekonstruować na podstawie zachowanych przekazów ludo-

³⁵ B.F. Trentowski: *Bożyca lub Teozofia*, t. I–IV, Biblioteka Muzeum Czarotoryskich, Kraków (rkps nr 3161). Fragmenty *Bożycy...* publikowano w opracowaniu i z komentarzem T. Kozaneckiego w: B. Trentowski: *Pisma o filozofii religii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1965, t. 11, s. 140–258; tam też informacja o publikowanych fragmentach *Bożycy...* w innych opracowaniach. Szerzej o Trentowskim zob. R. Padoł: *Filozofia religii i badania religioznawcze Bronisława Trentowskiego*, „Studia Religiológica” 1981, z. 6, s. 45–65.

³⁶ Por. R. Padoł, dz.cyt., s. 53. Autor ten podaje (s. 46, przyp. 3), iż obecną u Trentowskiego próbę badań religioznawczych zauważył A. Walicki w: *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego* [przedmowa do:] B. Trentowski: *Stosunek filozofii do cybernetyki*, Warszawa 1974, s. XXXIII–XXXIV.

³⁷ Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce...*, dz.cyt., s. 49.

wych, traktowanych przezeń jako skarbnica, w której przechowywane są prawdziwe wartości narodowe. Praca ta była bardzo popularna wśród szerokich kręgów ówczesnej inteligencji i w znaczący sposób przyczyniła się do rozpowszechnienia swoistej „mody” na zbieractwo materiałów folklorystycznych, w tym też dotyczących przesądów, zwyczajów świątecznych i wierzeń religijnych³⁸.

Z. Dołęga-Chodakowski oddziałął także na wybitnego geografa i ludoznawcę **Wincentego Pola** (1807–1872), którego wkład do rozwoju badań religioznawczych polegał głównie na tym, że w ramach swoich zainteresowań geograficznych prowadził na Uniwersytecie Jagiellońskim pierwsze na ziemiach polskich wykłady z etnografii, w których obecne były wątki dotyczące obyczajów i wierzeń religijnych oraz wskazał na konieczność gruntownych i systematycznych badań nad kulturą ludową³⁹.

Znaczący wkład w rozwój rodzimych badań religioznawczych doby romantyzmu wniósł również **Ryszard Berwiński** (1819–1879)⁴⁰. Przedmiotem głównych zainteresowań tego rewolucyjnego poety, działacza niepodległościowego i społecznego oraz publicysty był rodzimy folklor. Zainteresowanie Berwińskiego folklorem pierwotnie wynikało z podbudowanych ideologią romantyzmu pobudek słowianofilskich. Najcenniejszą pracą tego „ostatniego romantyka” z pogranicza etnografii i religioznawstwa była monografia: *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, Poznań 1854, t. 1–2, rozpowszechniana następnie (w 1862 r. także w Poznaniu) przez wydawcę, bez podania nazwiska autora, pod tytułem: *Studia o guslach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 1–2. Opracowanie to, w dużej mierze, inspirowane było głośną w swoim czasie książką W. Soldana: *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart 1843. Stamtąd przejął Berwiński tezę, że procedura sądów o czary, forma i tematyka poszlak i donosów, jak też wymuszanych torturami zeznań i oskarżeń były źródłem krążących do dziś wśród ludu wierzeń demonologicznych. Zatem najpewniejszą drogą do ich poznania jest analiza uchwał synodalnych i pism w rodzaju *Czarownicy powołanej...* i *Młota na czarownice*, a także historii sowizdrzalskich, starych zielników i kalendarzy oraz ówczesnej literatury traktującej o obyczajach⁴¹. Choć zależność Berwińskiego od Soldana⁴² jest ewidentna, to jednak godne podkreślenia jest to, że Berwiński wzorując się na nim, starał się egzemplifikować jego ustalenia na polskim materiale faktograficznym. Zawarł przy tym w swojej pracy mnóstwo informacji o rodzimych wierzeniach, zabobonach i obyczajach ludowych. Warto podkreślić, że w okresie pozytywizmu w *Studiach o guslach...* Berwińskiego dostrzegano ich prekursorską rolę wobec naukowej folklorystyki.

³⁸ Szerzej o Z. Dołędze-Chodakowskim zob. J. Maślanka: *Zorian Dołęga-Chodakowski, jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Wrocław 1965; L.A. Małasz-Aksamitowa: *Z.J. Dołęga-Chodakowski [Adam Czarnockij] i jego nasledije*, „Lud” 1967, t. 51, s. 123–164.

³⁹ Por. L. Sawicki: *O działalności naukowej Wincentego Pola*, Kraków 1923; K. Zawistowicz-Adamska: *Wincenty Pol – badacz kultury ludowej*, Warszawa 1966.

⁴⁰ Bliżej o R. Berwińskim zob. I. Leszczyńska: *Ryszard Wincenty Berwiński (1819–1879)*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 91–93. Por. też T. Brzozowska-Komorowska: *Ryszard Berwiński (1819–1879)* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 11–24; M. Janion: *Berwiński Ryszard Wincenty (1819–1879)* [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik Pisarzy*, Wrocław 1971, s. 19–20.

⁴¹ T. Brzozowska-Komorowska, dz.cyt., s. 14.

⁴² Wskazał na to J. Horák: *Ryszard Berwiński*, „Národopisný Vestník Československý” 1916, t. 11, nr 3, s. 313–336.

Omawiając wkład polskich folklorystów i etnografów do badań nad religiami, nie sposób pominąć (wykraczającej już poza czasy romantyzmu) działalności **Oskara Kolberga** (1814–1890)⁴³ i jego pomnikowych dzieł, z których szczególnie cenna jest praca *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Kraków 1857–1890. Uznaniem dla jego olbrzymiego wkładu do skarbnicy polskiej i światowej folklorystyki, etnografii i muzykologii był fakt, że w ramach ogólnonarodowych obchodów tysiąclecia państwowości polskiej uchwałą Rady Państwa (tj. ówczesnych najwyższych władz państwowych) z dnia 13 VII 1960 r. postanowiono wydać jego *Dzieła wszystkie*. Szczegółowy opis jego cennego dla badań religioznawczych dorobku byłby tu bardzo trudny do przeprowadzenia, ze względu na jego niebywałą obfitość. Dość powiedzieć, że dwa tomy jego *Dzieł*: III t. *Krakowskie (Czary i gusła)* z 1874 r. oraz VII t. *Poznańskie (Wierzenia)* z 1882 r. w całości poświęcone są problematyce religioznawczej, a i na innych kartach jego monumentalnej pracy widać licznie rozsiane, udokumentowane odniesienia do religii, magii, demonologii, przesądów, obrzędów (dorocznych i rodzinnych), zabobonów i ludowych wierzeń kosmo- i antropogonicznych.

Oskar Kolberg nie podejmował głębszych analiz porównawczych, gdyż celowo skoncentrował się na przestrzennej i (rzadziej) tematycznej systematyce zbieranego materiału faktograficznego. Ponadto podnoszono też, że zbierany przezeń materiał ma różną wartość faktograficzną⁴⁴. Mimo to jednak jest to materiał olbrzymi i bez wątpienia w swej większości bardzo przydatny jako podstawa do rekonstrukcji etnograficzno-historycznych, socjologicznych i religioznawczych (zwłaszcza przy studiowaniu przeżytków wierzeń i praktyk magiczno-religijnych kultur niepiśmiennych i pierwotnych). Ponadto pomocny jest on także przy analizie wielu aspektów współczesnej religijności „ludowej”. O. Kolberg w wielu swoich opracowaniach zawarł opinie o stanie religijności badanych wsi, podkreślając widoczną tam wielką pobożność, przy częstym nadużywaniu imion świętych – także w sytuacjach ku temu nieodpowiednich. Widoczny też w jego pracach jest stosunek ówczesnych chłopów do kleru i Kościoła. Jego spostrzeżenia oceniające stan polskiej ludowej religijności znalazły później swoje potwierdzenie w analizach L. Krzywickiego i S. Czarnowskiego.

⁴³ Z licznych prac poświęconych życiu i działalności O. Kolberga zob. S. Lam: *Oskar Kolberg. Żywot i praca. W 100 rocznicę urodzin*, Lwów 1914; K. Zawistowicz-Adamska: „Lud” Oskara Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego, „Lud” 1956, t. 42 [w całości poświęcony Oskarowi Kolbergowi], cz. 1, s. 332–412; W. Krzyżniak: *Oskar Kolberg jako badacz kultury ludowej*, „Życie i Myśl” 1968, nr 3, s. 20–33; M. Turczynowiczowa: *Kolberg Oskar (1814–1890)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1967–1968, t. 13, s. 300–304; J. Burszta: *Oskar Kolberg i jego dzieło. Z okazji opublikowania 50 tomów Dzieł wszystkich*, „Kultura i Społeczeństwo” 1970, t. 14, nr 3, s. 87–105; R. Górski: *Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności*, Warszawa 1970. O znaczeniu prac O. Kolberga dla religioznawstwa por. K. Judenko: *Problematyka religioznawcza w „Dzielałach” Oskara Kolberga (1814–1890)*, „Euhemer” 1965, nr 1, s. 53–64.

⁴⁴ Por. J. Krzyżanowski: *Oskar Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej*, „Lud” 1956, t. 42, s. 9–34.

§ 2. Pionierzy polskich badań religioznawczych

Charakterystyczną cechą kształtujących się w XIX i na początku XX w. polskich badań religioznawczych był fakt ich ścisłego powiązania z innymi dyscyplinami naukowymi. Owe więzi wynikały zarówno z przesłanek teoretyczno-metodologicznych, jak też organizacyjnych i personalnych. Religioznawstwo nie miało jeszcze wówczas na ziemiach polskich statusu nauki akademickiej, zatem (podobnie jak np. ówczesna etnografia) rzecznikami jego rozwoju byli samoucy, którzy do zainteresowań religioznawczych doszli z innych samodzielnych już nauk. Rzadko kiedy całkowicie poświęcali się badaniom religioznawczym. Częściej starali się je godzić z dotychczas uprawianą specjalnością, w związku z czym prowadzili często badania wycinkowe na styku różnych dyscyplin⁴⁵. Na szeregi pierwszych polskich religioznawców składają się zatem językoznawcy, etnografowie, antropologowie, archeolodzy, orientaliści, pedagodzy, historycy, bibliści itp. Drugą grupą ówczesnych badaczy religii byli często literaci lub publicyści, którzy do zainteresowań problematyką religioznawczą dochodzili bądź to z pasji poznawczej, bądź też (częściej) z konieczności prowadzenia sporów o charakterze światopoglądowym, przyczyniając się do ukształtowania się (wspomnianej przez nas już wcześniej) swoistej dyferencjacji polskich badań nad religią na nurt „laicki” (wolnomyślicielski, później także marksistowski) i „konfesyjny”.

Kolejną ważną cechą rodzimych badań religioznawczych w latach 60.–80. XIX w. stanowił fakt, że ich orędownikami byli głównie uczeni i działacze wolnomyślicielscy i antyklerykalni związani z tzw. pozytywizmem warszawskim – prądem intelektualno-społecznym, skupionym wokół czasopism: „Przegląd Tygodniowy” (od 1866 r.) oraz „Prawda” (od 1881 r.). Głównymi jego postaciami, podejmującymi problematykę religioznawczą, byli A. Świętochowski, J. Ochorowicz (inicjator polskich psychologicznych badań nad religią) i A. Dygasiński⁴⁶.

Zanim przejdziemy do omówienia wkładu polskich rzeczników „pozytywizmu warszawskiego” do badań religioznawczych, przypomnijmy także sylwetkę czołowego polskiego pozytywisty (inspirowanego też ideami I. Kanta) filozofa **Adama Mahrburga** (1855–1913). Występując przeciwko usiłowaniom wykorzystywania autorytetu nauki do religijnego objaśniania świata, często popadał w konflikty z urzędowymi przedstawicielami Kościoła katolickiego i filozofii katolickiej. Wziął on udział w toczącym się wówczas sporze o stosunek wiary do rozumu. Jego prace *Celowość w przyrodoznawstwie*⁴⁷, a zwłaszcza *Teoria celowości ze stanowiska naukowego, Studium filozoficzne*⁴⁸ były ostrą krytyką głośniejszą ówczesnie na ziemiach polskich pracy ks. M. Morawskiego *Celowość w naturze, Studium przyrodniczo-filozoficzne*, Kraków 1887. Jako rozprawa habilitacyjna miała ona otworzyć Mahrburgowi drogę do profesury w Uniwersytecie Jagiellońskim i umożliwić objęcie przezeń katedry psychologii. W tym celu uzyskał nawet Mahrburg specjalne stypendium w Kasie im. Mianowskiego, za które w 1887 r. udał się do Lipska, aby na tamtejszym Uniwersytecie u samego W. Wundta (który uważał go za jednego z najzdolniejszych swoich uczniów) przygotować doktor-

⁴⁵ Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce...*, dz.cyt., s. 48–49; A. Posern-Zieliński, dz.cyt., s. 72.

⁴⁶ Z. Poniatowski, dz.cyt., s. 49.

⁴⁷ „Przegląd Literacki” [dodatek do:] „Kraju” 1888, nr 44, s. 1–4; nr 45, s. 5–7; nr 46, s. 5–8.

⁴⁸ „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1888, t. 22, s. 182–358.

ską dysertację. Wskutek niechętnego stanowiska klerykalnej części krakowskiej profesury, oburzonej jego atakiem na ks. M. Morawskiego, sprawa jego zatrudnienia w UJ definitywnie upadła⁴⁹.

A. Mahrburg bezpośrednio religioznawstwem nie zajmował się. Pasjonowała go metodologia nauk. Tu cenna była głoszona przezeń teza, że moralność i religia to fakty swoiste i jako takie powinny mieć osobne (własne) nauki szczegółowe – odpowiednio: etykę i naukę o religii. Te zaś dopiero (jako nauki właśnie) winny być przedmiotem dociekań filozoficznych⁵⁰. Powyższy postulat wynikał z jego koncepcji teorii nauki i jej stosunku do filozofii. W wielu pracach Mahrburga są rozszniewane informacje, z których można wywnioskować, że był on rzecznikiem usamodzielnienia się religioznawstwa jako nauki, przy jednoczesnym wskazaniu jego roli w całości nauk humanistycznych. Próbował ponadto określić metody nauki o religiach świata, jak też podkreślał ziemski i historyczny charakter przedmiotu jej badań⁵¹. Z licznych prac Mahrburga szczególnie cenny religioznawczo jest 7-odcinkowy artykuł *Spirytyzm jako fakt i doktryna*⁵².

Czołowy publicysta „pozytywizmu warszawskiego” **Aleksander Świętochowski** (1849–1938)⁵³ zawarł w licznych swoich pracach wiele krytycznych uwag, odnoszących się do światopoglądu religijnego i roli duchowieństwa w ówczesnych antyfeudalnych (prokapitalistycznych) przemianach społecznych. Na przykład w jednym ze swoich felietonów, napisanych w stałym cyklu „Przeglądu Tygodniowego” *Dumania pesymisty*⁵⁴, zawarł wiele własnych ciekawych spostrzeżeń dotyczących religii greckiej, gdzie pod warstwą rozważań na temat religii greckiej czytelna jest wyraźnie krytyka religijnego światopoglądu. Zostało to zresztą tak właśnie odczytane w kręgach katolickich, czego wyrazem była ostra polemika na łamach „Przeglądu Katolickiego”⁵⁵.

W pracy *O powstawaniu praw moralnych*, Warszawa 1877, postulował Świętochowski konieczność usuwania wszelkich apriorycznych pomysłów przy badaniu zagadnień etycznych, uznając, że trzeba się ograniczać do faktów, które analizować należy za pomocą metody „porównawczo-historycznej”⁵⁶.

W ówczesnym sporze o naukę religii w szkole, wbrew naczelnemu redaktorowi „Przeglądu Tygodniowego” Adamowi Wiślickiemu (który był zwolennikiem całkowitego wyrugowania ze szkoły działalności katechetycznej), Świętochowski postulował, aby zastąpić księży nauczających religię przez nauczycieli świeckich, którzy mogliby (w odróżnieniu o duchownych, których krępuje konieczność propagowania prawd wia-

⁴⁹ Bliżej o A. Mahrburgu zob. W. Spasowski: *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię. Analiza porównawcza*, Warszawa 1913; N. Łubnicki: *Poglądy filozoficzne Adama Mahrburga*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 1, s. 61–85; nr 2, s. 51–79; tegoż: *Mahrburg Adam (1855–1913) [w:] Filozofia w Polsce. Słownik Pisarzy*, Wrocław 1971, s. 248–251; R. Ergetowski: *Mahrburg Adam (1855–1913) [w:] Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1974, t. 19, s. 146–148. Próbkę religioznawczej oceny znaczenia prac A. Mahrburga zawiera artykuł E. Sajdak-Michnowskiej: *Adam Mahrburg (1855–1913)*, „Euhemer” 1964, nr 4, s. 39–53.

⁵⁰ A. Mahrburg: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1914, t. 2, s. 203.

⁵¹ Tamże.

⁵² „Świat” 1889, t. 2, s. 232, 251, 276, 291, 326, 346.

⁵³ Szerzej o A. Świętochowskim i jego poglądach na religię zob. J. Rudzki: *Wolnomyślicielstwo Aleksandra Świętochowskiego*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 30–38.

⁵⁴ „Przegląd Tygodniowy” 1876, nr 49, s. 548–550.

⁵⁵ *Odpowiedź na pytanie, czy Przegląd Tygodniowy nie jest przeciwny wierze i czy nie wyznaje materializmu*, „Przegląd Katolicki” 1877, nr 39, s. 609–612.

⁵⁶ A. Świętochowski: *O powstawaniu praw moralnych*, Warszawa 1877, s. 15.

ry) dać rzetelny wykład dziejów religii, jej genezy i pełnionych przez nią funkcji. W postulatcie tym zawarty jest w istocie program nauczania w szkołach religioznawstwa⁵⁷.

Antyklerykalizm XIX-wiecznych polskich pozytywistów wywodził się z negatywnej oceny Kościoła i religii jako ideologicznej podpory feudalizmu i „szlacheckizmy”. Ponadto ich poglądy wspierane były rozpowszechniającymi się ówczesnie ideami ewolucjonizmu.

Ewolucjonizm biologiczny (darwinizm) oddziaływał silnie na kształtujące się wówczas nauki społeczne, zwłaszcza na antropologię. W idei ewolucji upatrywano bowiem swoistego spoiwa wiążącego w jeden logiczny ciąg izolowane dotychczas poszczególne fakty gromadzone w trakcie wielowiekowych obserwacji przemian społecznych. Wyrazem adaptacji poglądów ewolucjonistycznych na gruncie polskim były liczne przekłady prac takich antropologów, jak E.B. Tylor, H. Spencer, J. Lubbock, L.H. Morgan, J.G. Frazer, R.R. Marett.

Podobnie jak w Europie Zachodniej, geneza polskiego religioznawstwa związana była z przejściem od właściwych klimatowi romantyzmu badań mitoznawczo-porównawczych, zwanych „Comparative Mythology”, do badań nad religią we wszelakich jej przejawach i aspektach. Idee porównawczego analizowania zjawisk religijnych F.M. Müllera („kto zna jedną religię tylko, ten nie zna żadnej”)⁵⁸ pierwszy w Polsce spopularyzował znany wówczas literat i pedagog **Adolf Dygasiński** (1839–1902), który przetłumaczył *Introduction to the Science of Religion*, London 1873, na język polski pod tytułem *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*, Kraków 1873⁵⁹. Zdaniem badacza dziejów religioznawstwa polskiego Z. Poniatowskiego (1923–1994), właśnie 1873 rok należy zatem uznać za datę „wejścia religioznawstwa w polską świadomość społeczną”⁶⁰. W tym też roku w krakowskim czasopiśmie „Wędrowiec” ukazały się w trzech częściach fragmenty innej znanej pracy Müllera: *Filozofia mitologii*⁶¹, a w latach 1874–1875 Dygasiński wydał w Krakowie także dwutomowe tłumaczenie kolejnej głośniejszej pracy sanskrytologa z Oksfordu *Wykłady o umiejętności języka*. Ponadto dokonał on też tłumaczenia na język polski pracy Müllera o fetyszyzmie, którą przedstawił polskiemu czytelnikowi na łamach „Przeglądu Tygodniowego”⁶².

⁵⁷ Por. w tej kwestii *Kto w szkole ludowej powinien uczyć religii?*, „Przegląd Tygodniowy” 1878, nr 38, s. 426–428 oraz A. Wiślicki: *Idźmy głębiej*, „Przegląd Tygodniowy” 1878, nr 42, s. 470–472.

⁵⁸ M. Müller: *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej...*, Kraków 1873, s. 12. Warto też przypomnieć inną maksymę Müllera z cytowanej tu pracy: „Klasyfikujcie i zdobywajcie”. Wedle Müllera, „Wszelka prawdziwa wiedza polega na klasyfikacji, i w takim tylko razie musiałbym wyznać, że badania nad religiami nie zasługują na nazwę umiejętności, gdybyśmy nie byli w stanie ukłasyfikować tych rozmaitych dyalektów ludzkiego wierzenia” (dz.cyt., s. 43).

⁵⁹ Por. rec. z tej pracy A. Tyszyńskiego w „Bibliotece Warszawskiej” 1873, t. III, s. 292–297, zamieszczoną także w zbiorze *Pisma krytyczne*, Kraków 1904, t. I, s. 632–639. Ciekawe, że tłumaczenie rosyjskie omawianej tu pracy M. Müllera wydane w Charkowie w 1887 r. nosi tytuł *Religija kak przedmiot sravnitel'nogo izuczenija*. Zważywszy na zbieżność tytułów, bardzo prawdopodobne jest, iż tłumacz na język rosyjski korzystał z polskiego przekładu A. Dygasińskiego.

⁶⁰ Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, dz.cyt., s. 50. Por. też P.O. Szolc /Scholz/: *Religionswissenschaft in Polen*, „Numen” 1971, t. 18, s. 45–68; H. Grzymała-Moszczyńska, H. Hoffmann: *The Science of Religions in Poland: Past and Present*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1998, nr 10, s. 352–372.

⁶¹ „Wędrowiec” 1873, t. 8, s. 40–45, 58, 60, 40–42.

⁶² M. Müller: *Fetyszyzm*, „Przegląd Tygodniowy” 1879, nr 9, s. 107–108; nr 10, s. 118–119; nr 11, s. 129–131; nr 12, s. 142–144, nr 13, s. 154–156; nr 15, s. 181–182, nr 16, s. 195–196.

A. Dygasiński był wieloletnim współpracownikiem radykalnego „Głosu”, a także „Wędrowca” i „Wisły”, a zatem czasopism w znacznym stopniu nasyconych problematyką religioznawczą. W momencie gdy Artur Gruszecki otrzymał zezwolenie na wydawanie „Wisły”, dobrał sobie jako współredaktora właśnie A. Dygasińskiego⁶³. Poza wspomnianymi tłumaczeniami prac F.M. Müllera, znaczenie religioznawcze mają również liczne przyczynki Dygasińskiego dotyczące teratologii i demonologii ludowej, z których najcenniejsze są: *Teratologiczne mity u dawnych geografów, podług Oskara Peschla*⁶⁴; *Demon*⁶⁵, *Dwa diabły*⁶⁶ oraz artykuł *O koniu w laskach ludzkich*⁶⁷, a także praca *Rzut oka na genezę duszy ludzkiej*⁶⁸.

Ważną rolę (obok wspomnianego już wyżej „Wędrowca”) spełniły w upowszechnianiu wiedzy religioznawczej także powstające ówczesnie pisma etnograficzne: warszawska „Wisła” (1877)⁶⁹ i lwowski „Lud” (1895)⁷⁰. Ostatnie z wymienionych czasopism zostało następnie organem założonego w 1904 r. Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Na informacje dotyczące wierzeń religijnych pojawiła się swoista moda, tak że nasycone tą problematyką były działy etnograficzne w takich wydawnictwach ciągłych Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie⁷¹, jak: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (1877); „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” (1896), a także w licznych czasopismach lokalnych. Religioznawcza analiza i ocena ich zawartości nadal pozostaje pilnym do podjęcia zadaniem⁷².

Nie ma zgody pomiędzy badaczami dziejów religioznawstwa polskiego, co do tego, kogo należy uznać za pierwszego polskiego religioznawcę. Mirosław Nowaczyk⁷³ za „inicjatora” rodzimych badań religioznawczych uznał J.A. Karłowicza, natomiast

⁶³ Szerzej o życiu i działalności A. Dygasińskiego zob. W. Wolarz: *Dygasiński Adolf (1839–1902)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1948, s. 49–52; D. Brzozowska: *Adolf Dygasiński*, Warszawa 1957; W. Danek: *Wstęp* [do:] A. Dygasiński: *Pisma pedagogiczne*, Wrocław 1957, s. V–XXXII; J.Z. Jakubowski: *Zapomniane ogniwo. Studium o Adolfie Dygasińskim (monografia życia i twórczości)*, Warszawa 1978, wyd. 2. Zob. też B. Horodyski: *Bibliografia prac Adolfa Dygasińskiego* [w:] A. Dygasiński: *Pisma wybrane...*, Warszawa 1953, t. 24, s. 289–379. Religioznawcze znaczenie działalności A. Dygasińskiego omówił Z. Poniatowski: *The Beginnings of the Science of Religions in Poland (1873–1918)*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 16–20.

⁶⁴ „Wędrowiec” 1879, nr 122, s. 282–284; nr 123, s. 299–301.

⁶⁵ „Głos” 1886, nr 1–6, s. 2, 19, 36, 52, 68, 83.

⁶⁶ Tamże, 1888, nr 27–36, s. 316, 326, 350, 362, 374, 386, 410, 422.

⁶⁷ Opublikowane w „Prawda”. *Książka zbiorowa dla uczczenia dwudziestopięcioletniej działalności Aleksandra Świętochowskiego 1870–1895*, Lwów 1899, s. 130–147.

⁶⁸ „Rocznik Pedagogiczny” 1882–1883, t. 2, s. 1–38.

⁶⁹ O dziejach, zawartości i współpracownikach tego niezmiernie zasłużonego dla kultury polskiej periodyku, wzorowanego na francuskim piśmie „Mélusine”, ciekawie pisze H. Kapeluś: „Wisła” (1887–1905) [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918...*, dz.cyt., s. 264–337. Por. też H. Swienko: *Bibliografia prac etnograficznych zawierających problematykę religioznawczą w czasopiśmie „Wisła” za lata 1887–1917*, „Euhemer” 1961, nr 4, s. 80–84.

⁷⁰ Por. H. Kapeluś: „Lud”. *Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie (1895–1918)* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918...*, dz.cyt., s. 338–390. Zob. też H. Swienko: *Bibliografia prac etnograficznych zawierających problematykę religioznawczą w kwartalniku „Lud” za lata 1895–1956*, „Euhemer” 1960, nr 2, s. 62–70.

⁷¹ Bliżej o działalności Komisji Antropologicznej AU w Krakowie zob. E. Jaworska: *Działalność folklorystyczna Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918...*, dz.cyt., s. 140–226.

⁷² Zwracał na to uwagę już H. Swienko: *Etnografia religioznawcza*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 51.

⁷³ M. Nowaczyk: *Jan Aleksander Karłowicz (1836–1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce*, „Euhemer” 1963, nr 4, s. 23–36.

Z. Poniatowski⁷⁴ miano „ojca religioznawstwa polskiego” przyznał badaczowi wczesnego chrześcijaństwa I. Radlińskiemu. Zanim jednak przystąpimy do omówienia wkładu do badań nad religiami obu tych uczonych, wspomnieć trzeba o dwóch Polakach, M. Żmigrodzkiem i W. Bugielu, którzy obok W. Sieroszewskiego nieformalnie reprezentowali nasz kraj na pierwszych międzynarodowych kongresach religioznawczych.

Michał Żmigrodzki (1837–1919) pochodził z rodziny ziemiańskiej z terenów Ukrainy. W młodości musiał jako powstaniec emigrować za granicę i później osiadł w Galicji. Z wykształcenia historyk sztuki, wykonujący zawód bibliotekarza, był (od 1882 r.) bibliotekarzem i kustoszem zbiorów Branickich w Suchej koło Krakowa. Szczególnym przedmiotem zainteresowań Żmigrodzkiego było badanie symboliki swastyki i krzyża łamanego na tle ornamentyki religijnej Wschodu, co stało się jego naukową pasją. Gromadził najstarsze (zwłaszcza figuralne) zabytki symboliki religijnej i wykrywał ich wzajemne związki logiczne i etniczne. Rezultaty swojej pracy publikował w językach polskim, francuskim i niemieckim. Jako ludoznawca i historyk religii brał czynny udział w międzynarodowym ruchu naukowym. Nieoficjalnie reprezentował polskie badania religioznawcze na kongresie World's Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension w 1893 r. w Chicago⁷⁵.

W roku 1889 Żmigrodzki wziął udział w I Międzynarodowym Kongresie Folklorystów w Paryżu, gdzie wygłosił referat poświęcony symbolice swastyki⁷⁶, ilustrowany wykonaną własnoręcznie tablicą (3x). Na kongresie tym obecna była również problematyka religioznawcza, a poza Żmigrodzkiem obrady kongresu obserwował także (jako korespondent) L. Krzywicki⁷⁷. Dzięki kontaktom ze światowym ruchem folklorystycznym został Żmigrodzki zaproszony – jako delegat Towarzystwa Ludoznawczego – do wzięcia udziału w następnym Międzynarodowym Kongresie Folklorystów, który odbył się 1900 r. z okazji Wystawy Światowej w Paryżu⁷⁸. Miał tam dwa wystąpienia: referat – *Historia pierwotnej religii* oraz komunikat/zapytanie – *O megalitach w Europie*⁷⁹. Kongres ten bezpośrednio był poprzedzony obradami I Międzynarodowego Kongresu Historii Religii, na który Żmigrodzki przywiózł z sobą i wystawił w Sorbonie w sekcji religii pierwotnych tablicę archeologiczną 11 m długą, zawierającą 1500 rysunków (z 4000 posiadanych). Wygłosił także referat o najstarszych zabytkach symbo-

⁷⁴ Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 51.

⁷⁵ M. Żmigrodzki: *Kongres wszech religij w Chicago*, „Przegląd Powszechny” 1894, t. 42, nr 124, s. 39–57; nr 125, s. 212–234; nr 126, s. 334–353; tenże: *Kongres katolicki i kongres wszech religij w Chicago 1893*, Kraków 1894; tenże: *Auxiliary, czyli sto kilkadziesiąt kongresów w czasie wystawy 1893 r. w Chicago*, Kraków 1895. Zob. też M. Horoszewicz: *Polak w chicagowskim „Parlamencie religii”*, „Argumenty” 1980, nr 25, s. 3–4.

⁷⁶ M. Żmigrodzki: *Historia swastyki (Odczyt wygłoszony na kongresie folklorystów w Paryżu w lipcu 1889 r.)*, „Wisła” 1891, t. 5, s. 333–350. Praca ta była drukowana także m.in. pod tytułami: *Zur Geschichte der Svastica* w „Archiv für Anthropologie” 1890, t. 19, z. 3, s. 173–184; *Über das Svastica*, „Internationales Archiv für Ethnographie” 1891, t. 4, z. 4; *Histoire du Svastica*, Paris 1891.

⁷⁷ M. Żmigrodzki: *Międzynarodowy Kongres Folklorystów w Paryżu roku 1889*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 969–982.

⁷⁸ M. Żmigrodzki: *Kongres Folklorystów w Paryżu 1900 roku*, „Lud” 1901, t. 7, s. 78–79 [= „Wisła” 1901, t. 15, s. 118–125].

⁷⁹ M. Żmigrodzki: *Dwa odczyty na Kongresie Folklorystów w Paryżu 1900 r.*: 1. *Historia pierwotnej religii*, 2. *O megalitach w Europie*, „Lud” 1901, t. 7, s. 286–302.

liki religijnej, który poszerzył następnie do rozmiarów książki *Przegląd archeologii do historii pierwotnej religii*, Kraków 1902 (z atlasem 609 rys.)⁸⁰.

Na II Kongres Historii Religii w Bazylei w 1904 r. został zaproszony i zgłosił swój przyjazd, ale ostatecznie przesłał tylko swój referat o totemizmie. Wedle statutu na kongresie można było odczytywać tylko te prace, których autorzy byli obecni na obradach. Dla Żmigrodzkiego uczyniono jednak wyjątek i referat odczytano oraz w skrócie wydrukowano w materiałach kongresu. Pełną wersję tego referatu Żmigrodzki opublikował w „Ludzie”⁸¹. Omawiana praca jest pionierską na naszym gruncie próbą przedstawienia w ogólnych zarysach totemizmu australijskiego. Żmigrodzki bronił w niej tezy o pochodzeniu ludów australijskich z Azji. Uważał, że do pierwotnej, niewielkiej liczby autochtonicznych mieszkańców kontynentu australijskiego z czasem napłynęły fale migracyjne zrazu z południowych Indii, a następnie z Malajów. Warto też podkreślić, że Żmigrodzki totemizm Aborygenów utożsamiał z panteizmem⁸².

Nazwisko Żmigrodzkiego widoczne jest także w materiałach kolejnych (III w Oksfordzie i IV w Lejdzie) Międzynarodowych Kongresów Historii Religii, jednak nie przedstawił on tam żadnych referatów. W Lejdzie odnotowano jedynie jego głos w dyskusji.

Włodzimierz Bugiel (1872–1937) był lekarzem (doktorem medycyny) i oprócz historii medycyny pasjonował się antropologią, etnologią i historią religii. Już z gimnazjum wyniósł Bugiel bardzo dobrą znajomość greki i łaciny. W ostatnim roku nauki w gimnazjum jego nauczycielem języka polskiego i literatury był P. Parylak, pod wpływem którego Bugiel zaczął się interesować wiejskim folklorem. Zainteresowania te rozwinął w nim następnie lwowski nauczyciel, badacz literatury i ludoznawca H. Biegeleisen, który już wówczas współpracował z „Wisłą”. W trakcie rozpoczętych w 1890 r. studiów medycznych w Wiedniu uczęszczał dodatkowo na wykłady wybitnego chorwackiego slawisty V. Jagića oraz podjął współpracę z „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft”. Po przeniesieniu się w 1891 r. do Paryża, kontynuował studia medyczne i z trudem utrzymywał się z tłumaczeń (znał świetnie kilkanaście języków europejskich) oraz prac literackich i publicystycznych.

W roku 1901 Bugiel zakończył studia medyczne, uzyskując dyplom doktora medycyny. Podjął praktykę lekarską, którą wykonywał do końca życia, godząc ją ze swoimi pasjami naukowymi z zakresu antropologii, etnografii i religioznawstwa⁸³. Obok folklorystycznych prac Bugiela, poświęconych analizie pochodzenia typowych wątków (występujących w rozmaitych kulturach), zawartych w wielu bajkach, oraz prac analizujących ludowe motywy w twórczości polskich wieszczów narodowych (Słowackiego i Mickiewicza), a także dotyczących medycyny ludowej z religioznawczego punktu widzenia najciekawsze są prace: *La démonologie du peuple polonaise*⁸⁴ oraz *Le Fêtes annuelles de la Pologne*⁸⁵ (przegląd świąt polskiego roku kalendarzowego z próbą wyjaśnienia ich genezy). Pierwsza z wymienionych prac została wygłoszona na I Mię-

⁸⁰ Por. rec. z tej pracy A. Kalina, „Lud” 1903, t. 9, s. 420–421.

⁸¹ M. Żmigrodzki: *Totemizm*, „Lud” 1909, t. 15, s. 9–19.

⁸² Tamże.

⁸³ M. Godycki: *Włodzimierz Bugiel, jego życie i działalność*, „Przegląd Antropologiczny” 1961, t. 27, s. 109–168.

⁸⁴ „Annales du Musée Guimet” 1902, s. 14.

⁸⁵ „Bulletin de la Société d’Ethnographie de Paris” 1928.

dzynarodowym Kongresie Historii Religii w Paryżu w 1900 r., gdzie Bugiel występował jako przedstawiciel Wiedeńskiego Towarzystwa Antropologicznego i Etnologicznego. Na (nieoficjalnym V) Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Paryżu w 1923 r. Bugiel jako przedstawiciel Instytutu Nauk Antropologicznych Warszawskiego Towarzystwa Naukowego przedstawił referat: *Le folklore flamand contemporain*⁸⁶.

Uważany przez M. Nowaczyka za „inicjatora” rodzimych badań religioznawczych **Jan Aleksander Karłowicz** (1836–1903) był uczonym o bardzo wszechstronnych zainteresowaniach. Ceniony był jako językoznawca (współautor *Słownika Języka Polskiego* oraz *Słownika Gwar Polskich*), muzykolog, historyk, etnograf, a także religioznawca. Studiował w Moskwie na wydziale historyczno-filologicznym (uzyskał tam stopień kandydata), w Paryżu, Heidelbergu, Brukseli i w Berlinie, gdzie w 1866 r. doktoryzował się z historii średniowiecznej. Dzięki niezależności materialnej mógł prowadzić działalność naukową jako „uczony prywatny”. Od roku 1887 przez 10 lat był redaktorem naczelnym „Wisły”, na której łamach obok prac etnograficznych propagowano także „wiaroznawstwo”. Wcześniej, bo w 1885 r., był współzałożycielem i redaktorem „Prac Filozoficznych”. Ponadto odpowiadał za dział ludoznawstwa w *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Ilustrowanej*, gdzie opracował około 150 haseł, przy czym znaczna część z nich dotyczyła problematyki „wiaroznawstwa” i mitologii. Obok haseł z zakresu magii, mitologii słowiańskiej, litewskiej, germańskiej, celtyckiej i skandynawskiej opracował on religioznawczo takie hasła, jak *Egipt. Religia; Indostan. Religie indyjskie; Japońska religia*; oraz *Mitologia i religia grecka*. We francuskiej *La Grande Encyclopedie* w haśle *Mythologie* (1897, t. XII, s. 341) opracował część dotyczącą mitologii litewskiej. Karłowicz zasłynął zwłaszcza jako gorący zwolennik „badań terenowych”, dzięki którym pragnął zrekonstruować i zachować wiadomości o rodzimym folklorze. Zebrane przez Karłowicza materiały faktograficzne pozostają cennym źródłem do poznania religijności różnych grup społecznych z terenu Polski. Cenna (także dla współczesnej socjologii religii) jest zwłaszcza podjęta przez Karłowicza w pracy *Próba charakterystyki szlachty polskiej*⁸⁷ charakterystyka religijności szlacheckiej, w której wykazywał on przejście omawianej klasy społecznej od konserwatyzmu religijnego ku postawom nowoczesnym i tolerancyjnym⁸⁸.

Pierwotnie głównym polem badawczym Karłowicza był polski folklor, od którego wychodził on następnie ku zainteresowaniom z zakresu mitoznawstwa oraz genezy i historii religii. W początkowym okresie swojej twórczości Karłowicz był zagorzałym zwolennikiem i propagatorem metody „naturystyczno-filologicznej” (*Naturmythologie*) F.M. Müllera i A. Kuhna. Do jego prac inspirowanych założeniami tego nurtu zaliczają

⁸⁶ „Revue d’Ethnographie et des Traditions Populaires” 1924, s. 242–260.

⁸⁷ Opublikowana w: *Książka zbiorowa wydana dla uczczenia 25-letniej działalności T.T. Jeża*, Warszawa 1882, s. 142–162.

⁸⁸ Szerzej o J.A. Karłowiczu zob. A.A. Kryński: *Jan Karłowicz (1836–1903). Zarys życia i prac*, Warszawa 1903; *Życie i praca Jana Karłowicza (1836–1903)*. Książka zbiorowa, Warszawa 1904; O. Gajkova: *Jan Karłowicz i Ludwik Krzywicki jako reprezentanci dwu nurtów w etnologii polskiej*, Wrocław 1959, s. 5–48; M. Nowaczyk: *Jan Aleksander Karłowicz...*, dz.cyt. Por. też H. Kapelusz: *Jan Karłowicz (1836–1903)* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918...*, dz.cyt., s. 227–263.

się rozprawki: *Żyd wieczny tułacz. Legenda średniowieczna*⁸⁹; *Piękna Meluzyna i królewna Wanda*⁹⁰; *Podanie o Walterze z Tyńca*⁹¹ oraz *Podanie o Madeju*⁹².

Jako językoznawca pozostał Karłowicz wierny przez całe życie filologicznej analizie rozmaitych wątków mitologicznych, odrzucił natomiast z biegiem czasu (głównie pod wpływem E.B. Tylora i A. Langa) redukcjonizm naturystyczny, głoszący tezę, że wyobrażenia religijne dają się sprowadzić (zredukować) do zjawisk przyrodniczych (solarnych, meteorologicznych itp.). Wyrazem zmiany jego poglądów w tej kwestii jest żartobliwy artykuł, zamieszczony w „Wiśle”, *Dowód jako Maks Müller nigdy nie istniał*⁹³. Praca ta jest przeróbką głośnej swego czasu antyastralistycznej broszury, wymierzonej przeciwko poglądom Ch.-F. Dupuisa, napisanej przez J.B. Pérèsa: *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé, grand erratum*, Paris 1827 (polski przekład: *Dowód że Napoleon nigdy nie istniał. Wielkie Erratum*, Poznań 1836), wielokroć przywoływanej dla podważenia założeń naturystycznego mitologizmu, m.in. (poza Müllerem) przeciwko G.W. Coxowi i A. de Gubernatisowi.

Karłowicz był pierwszym polskim badaczem, który wprowadził do analiz etnograficznych i religioznawczych ewolucjonistyczną metodologię. Do jego ważniejszych prac religioznawczych zaliczyć należy szkice: *Mitologia i filozofia*⁹⁴; *O człowieku pierwotnym siedem odczytów*, Lwów 1903 oraz *Wstęp*, jakim zaopatrzył polskie tłumaczenie głośnej pracy E.B. Tylora: *Primitive Culture*, London 1871 (*Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1896–1898, t. 1–2), którego teorię animizmu Karłowicz propagował. Szkic *Mitologia i filozofia* powstał na kanwie odczytu, jaki Karłowicz wygłosił na zjeździe orientalistycznym w Sztokholmie w 1899 r. pt. *Quelques mots sur le système et la méthode en mythologie*. Dla Karłowicza – podobnie jak i dla innych zwolenników nurtu ewolucyjno-antropologicznego – centralnymi były problemy genezy i ewolucji religii. Jako rzecznik klasycznego ewolucjonizmu akceptował tezę, że jednolitość jakościowa (choć różnie rozkładająca się w czasie dla poszczególnych kultur) rozwoju cywilizacyjnego ludzkości wynika z jedności natury (psychiki) ludzkiej. Zakładał zatem, że możliwa jest rekonstrukcja faktów z przeszłości – oczywiście pod warunkiem stosowania w procedurze badawczej metody historycznej i porównawczej. W najdojrzalszej swojej pracy: *O człowieku pierwotnym...*, program ten realizował, odnajdując „przeżytki” dawnych wierzeń w folklorze wschodnioeuropejskim (polskim, rosyjskim, łotewskim, litewskim i białoruskim). Badania nad religią skłaniały Karłowicza do zajęcia postawy wolnomyślicielskiej, co zaowocowało przełożeniem przezeń głośnej ówczesnie pracy poznanej w 1876 r. w USA J.W. Drapera *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, Warszawa 1882 (wyd. 3, Kraków 1903), a także opracowania H. Spencera *Zasady etyki*, Warszawa 1884.

J.A. Karłowicz był członkiem korespondentem Akademii Umiejętności w Krakowie, członkiem honorowym Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie, członkiem Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a także członkiem licznych zagranicznych

⁸⁹ „Biblioteka Warszawska” 1873, t. 3, s. 1–13; 214–232.

⁹⁰ „Ateneum” 1876, t. 2, s. 6, s. 457–498; t. 3, s. 137–167. Ukazała się także skrócona wersja tej pracy *La belle Mélusine et la reine Vanda*, „Archiv für Slavische Philologie” 1877, t. 2, s. 594–609.

⁹¹ „Ateneum” 1881, t. 4, s. 214–234.

⁹² „Wiśła” 1888, t. 2, s. 804–814; 1889, t. 3, s. 102–134; 300–305; 602–604; 1891, t. 5, s. 43–59.

⁹³ Tamże, t. 2, s. 583–588.

⁹⁴ Opublikowane w *Prawda. Książka zbiorowa dla uczczenia dwudziestopięcioletniej działalności Aleksandra Świętochowskiego 1870–1895*, Lwów 1899, s. 197–205.

towarzystw ludoznawczych. Ponadto brał udział w wielu kongresach folklorystycznych i orientalistycznych oraz na bieżąco informował polskich czytelników o religioznawczych wydarzeniach (postaciach, katedrach, podręcznikach, kongresach, czasopismach itp.) w licznych recenzjach, sprawozdaniach i omówieniach⁹⁵.

Artykuł **Ignacego Radlińskiego** (1843–1920) *Pierwsza karta historii religii*⁹⁶ jest pionierską rodzimą pracą z zakresu nauki o religii o charakterze ogólnoteoretycznym. Ten właśnie fakt – zdaniem Z. Poniatowskiego – przesądza o tym, że to właśnie Radlińskiemu należy się miano „ojca” polskiego religioznawstwa. Po ukończonych w 1867 r. studiach w Kijowie, gdzie szczególnie interesował się filologią klasyczną i historią filozofii, oraz kilkumiesięcznych (1868 r.) studiach na wydziale Filologicznym UJ, Radliński podjął w Warszawie pracę jako gimnazjalny nauczyciel języków (głównie) klasycznych⁹⁷.

Głównymi kręgami zainteresowań Radlińskiego były religie Bliskiego Wschodu – w tym zwłaszcza dzieje wczesnego chrześcijaństwa. Znany ówczesnie publicysta Leo Belmont nazwał nawet Radlińskiego „polskim Renanem”. Nie mając możliwości prowadzenia akademickiej działalności naukowej, był Radliński bardziej popularyzatorem osiągnięć ówczesnego religioznawstwa niż nowatorskim badaczem. Z. Poniatowski (doceniając jego erudycję i pracowitość, a także zasługi dla rozwoju rodzimej nauki o religii) nazywa go nawet „eklektycznym dyletantem”⁹⁸. Faktem jest, że w jego pracach nie widać znajomości burzliwych przemian, jakie zachodziły wówczas w biblistyce protestanckiej. Pomimo tego jednak jego prace były w kraju znane, choć docierały do wąskiego kręgu czytelników. Do najważniejszych jego książek zaliczyć należy *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie*, Warszawa–Lwów 1905; *Dzieje jednego boga*, Warszawa 1905; *Dzieje jednego z synów bożych*, Warszawa 1908; *Dzieje trzech osób w jednym bogu*, Warszawa 1915 oraz *Jezus, Paweł, Spinoza. Rzecz historyczno-społeczna*, Warszawa 1912. Religioznawcze znaczenie miała także jego monografia *Katolicyzm, modernizm i myśl wolna*, Warszawa 1912, poświęcona głównie postaci (byłego) księdza A. Loisy, znanego zwolennika eschatologizmu w badaniach nad *Nowym Testamentem* oraz czołowego przedstawiciela modernizmu w teologii katolickiej.

Radliński był pierwszym polskim religioznawcą, mającym świadomość, że zajmuje się nową dyscypliną naukową. Za jej twórców uważał E. Burnoufa, F.M. Müllera i E.B. Tylora. Określał ją (podobnie jak A. Dygasiński) mianem „umiejętności religii” lub „nauki religii”. Jej zadaniem było zastąpienie filozofii religii, a podstawową nowością zastosowanie w badaniach metody porównawczej⁹⁹. Religioznawcze prace Radlińskie-

⁹⁵ Aktywność tę szczegółowo opisuje M. Nowaczyk: *Jan Aleksander Karłowicz...*, dz.cyt., s. 25 przyp. 4–6.

⁹⁶ Opublikowana w: *Ognisko...*, dz.cyt., s. 163–181.

⁹⁷ Szerzej o Radlińskim jako religioznawcy pisze Cz. Lechicki: *Ignacy Radliński jako religioznawca*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 39–48; Por. też J. Żurawicka: *Twórczość naukowa Ignacego Radlińskiego (1843–1920)*, Wrocław 1975 (bibliogr. s. 171–174) oraz M. Szulkin: *Ignacy Radliński – religioznawca i wolnomysliciel*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 11–12, s. 166–174. Zob. też autobiografię Radlińskiego: *Mój żywot*, Łuck 1938.

⁹⁸ Por. Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce...*, dz.cyt., s. 54. Podobnie wcześniej ocenił Radlińskiego A. Nowicki w: *Wykładach o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965, s. 98. J. Żurawicka w cytowanej wyżej monografii *Twórczość Ignacego Radlińskiego...*, dz.cyt., starała się przeciwstawić takiej ocenie jego dorobku, jednak sama również przyznaje, że „Radliński nie był może, mimo swej ogromnej wiedzy naukowcem wybitnym. Był przede wszystkim wysokiej klasy popularyzatorem” (s. 10).

⁹⁹ I. Radliński: *Pierwsza karta historii religii* [w:] *Ognisko...*, dz.cyt., s. 164.

go pisane były z pozycji racjonalistycznych i wolnomyślicielskich i cechował je duży obiektywizm. Nie zarzucano mu obrazy niczych uczuć religijnych, co także wyróżnia go spośród innych wolnomyślicielskich badaczy religii.

Radliński wywarł duży wpływ na najgłośniejszego polskiego religioznawcę początków XX w. **Andrzeja Niemojewskiego** (1864–1921)¹⁰⁰. Był on znanym młodopolskim pisarzem i poetą, autorem licznych wierszy i opowiadań. Jako pisarz znany jest zwłaszcza jako „bard Czerwonego Zagłębia” i autor cyklu rewolucyjnych wierszy *Polonia irredenta*. Jako działacz polityczny przeszedł swoistą metamorfozę od poglądów lewicowych ku endeckim. Jego religioznawcze zainteresowania poczęły się od prac nad przetłumaczeniem na język polski głośnej książki E. Renana *Żywot Jezusa*, Kraków 1904¹⁰¹. Inspirowany tą pracą napisał Niemojewski cykl opowiadań wydanych pod wspólnym tytułem *Legendy*, Lwów 1902. Ukazywał w nich Jezusa wyłącznie jako człowieka, uzdrowiciela chorych, pocieszyciela i dobroczyńcę ubogich i pokrzywdzonych, co ściągnęło nań liczne ataki środowisk kościelnych (także z ambon) i w rezultacie spowodowało, że już w 1900 r. cenzura carska na żądanie władz kościelnych nie udzieliła zgody na wydawanie tej książki na terenie Kongresówki. Spory wokół tego zakazu (a także podobnych we Lwowie i Krakowie) przyniosły książce i Niemojewskiemu olbrzymią popularność. Sprawa wokół *Legend* ugruntowała antyklerykalne nastawienie Niemojewskiego, co było odtąd jedną z bardziej charakterystycznych cech jego działalności społeczno-politycznej. Spowodowała również jego zbliżenie się do kół wolnomyślicielskich.

Na przełomie lat 1903/1904, w celu pogłębienia swojej znajomości problematyki biblistycznej, Niemojewski odbył podróż, w trakcie której odwiedził kolejno Włochy, Konstantynopol, Palestynę, Liban oraz Grecję. W roku 1905 wziął udział w zjazdach wolnomyślicielskich w Paryżu i Berlinie i podjął zamiar wydawania polskiego pisma wolnomyślicielskiego „Myśl Niepodległa”. Jej pierwszy numer ukazał się 1 IX 1906 r., a następne pojawiały się 3 razy w miesiącu, osiągając nakład 60 tysięcy egzemplarzy¹⁰². To wolnomyślicielskie pismo – zwłaszcza w latach 1906–1914 – miało charakter wyraźnie religioznawczy, przy czym to Niemojewski w większości sam wypełniał jego łamy, publikując artykuły i polemiki, olbrzymią ilość recenzji i krótszych omówień, prezentując w nich znaczną większość ważniejszych ówczesnych prac biblistycznych i religioznawczych nurtów: ewolucjonistycznego, „religionsgeschichtliche Schule”,

¹⁰⁰ Z licznych biografii Niemojewskiego najlepsze są następujące prace: J. Krzyżanowski: *Autor „Ludzi rewolucji”* [wstęp do:] A. Niemojewski: *Ludzie rewolucji i inne opowiadania*, Warszawa 1961, s. 5–15; J. Pierzchała: *Andrzej Niemojewski – Piewca Zagłębia Dąbrowskiego* [wstęp do:] A. Niemojewski: *Polonia irredenta*, Wrocław 1972, s. 5–69; *Niemojewski Andrzej 1864–1921* [w:] *Bibliografia literatury polskiej, „Nowy Korbut”*. *Literatura Pozytywizmu i Młodej Polski*, Warszawa 1977, t. 15 s. 111–112; A. Piber, W. Stankiewicz: *Niemojewski Andrzej* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1978, t. 23, s. 3–10.

¹⁰¹ O Niemojewskim jako religioznawcy zob. St. Asté [= A. Czubyński]: *Andrzej Niemojewski jako astralista*, „Wolnomyśliciel Polski” 1930, nr 11, s. 5–9; nr 12, s. 8; tenże: *O Andrzeju Niemojewskim i astralistyce* [postówie do:] A. Niemojewski: *Biblia a gwiazdy...*, Warszawa 1959, wyd. 2, s. 149–159; Z. Poniatowski: *Niemojewski a religioznawstwo* [wstęp do:] A. Niemojewski: *Biblia a gwiazdy...*, dz.cyt., s. 7–13; H. Chyliński: *Przedmowa* [do:] A. Niemojewski: *Bóg czy człowiek?*, Warszawa 1960, s. 5–26; E. Basara-Lipiec: *U źródeł kultury religijnej. (Wokół astralistyki Andrzeja Niemojewskiego)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne” 1981, z. 70, s. 121–138; H. Hoffmann: *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Kraków 1991, rozdz. II: *Astralistyka Andrzeja Niemojewskiego (1864–1921)*, s. 39–62.

¹⁰² A. Piber, W. Stankiewicz, dz.cyt., s. 42.

panbabilonizmu i astralistyki oraz sporów, dotyczących historyczności Jezusa Chrystusa. Ponadto „Myśl Niepodległa” zamieszczała regularne informacje z życia światowego ruchu wolnomysłicielskiego i masonerii oraz relacjonowała spory katolicyzmu z modernizmem, a także głośną w pierwszej dekadzie XX w. „sprawę mariawicką”¹⁰³.

W roku 1907 Niemojewski wydał w Warszawie pracę *Objaśnienie Katechizmu*. Krytyczne przedstawienie duchowieństwa (a zwłaszcza jego hierarchii) na tle „sprawy mariawickiej”, jak i treści (zwłaszcza dogmatycznych) zawartych w *Katechizmie*, spowodowały ponowne ataki kół klerikalnych na Niemojewskiego. W wyniku wieloletniego procesu sądowego Niemojewski za obrazę moralności odbył w latach 1911–1912 roczną karę więzienia w Cytadeli warszawskiej.

Na uwagę zasługuje także religioznawcza działalność translatorska Niemojewskiego. Obok *Żywota Jezusa* E. Renana, przetłumaczył on na język polski słynne wówczas wykłady panbabilonisty F. Delitzscha: *Babilon i Biblia*, Warszawa 1907, oraz Józefa Flawiusza: *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom*, Kraków 1906. To właśnie poprzez kontakt z koncepcjami panbabilonizmu Niemojewski zetknął się z astralistyką niemiecką i z próbami aplikowania jej do badania historyczności Jezusa Chrystusa, jednakże dopiero praca M. Morozowa *Otkrowienie w grozie i burze*, Moskwa 1907¹⁰⁴, zawierająca astralistyczną interpretację Apokalipsy, oddziaływała na niego tak silnie, że skłoniło go to do podjęcia samodzielnych studiów astralistycznych.

Pierwszą zwartą i zarazem najgłośniejszą pracą astralistyczną A. Niemojewskiego była książka: *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909. Opracowaniem tym Niemojewski włączył się w głośny w owym czasie spór o historyczność Jezusa. Podobnie jak Ch.-F. Dupuis, uznał on, że Jezus Chrystus jest bóstwem astralnym, a w jego ewangelicznych biografiach można dostrzec dwie tradycje: lunarną (Łukasz) i solarną (Mateusz).

Według założeń Niemojewskiego, dzieło *Bóg Jezus* miało być manifestem założeń zapoznanej metody badań religioznawczych i biblistycznych. Ukazanie się tej pracy wywołało liczne ataki na Niemojewskiego. W związku z tą książką wniesiony został przeciwko niemu kolejny akt oskarżenia o obrazę uczuć religijnych, co skomplikowało jeszcze bardziej jego sytuację, jako że wówczas jeszcze toczyła się sprawa za *Objaśnienie Katechizmu*. Jednocześnie zakazano kolportażu książki *Bóg Jezus*. Proces o *Boga Jezusa* Niemojewski w końcu wygrał, w czym pomocne mu było ogłoszenie znacznie rozszerzonej (do dwóch tomów) wersji tej pracy w języku niemieckim. W sprawie tej bardzo pomógł mu A. Drews, który także zorganizował Niemojewskiemu serię wykładów w Niemczech, cieszących się – pomimo ich kontrowersyjności – sporym zainteresowaniem. Z innych ważnych prac astralistycznych Niemojewskiego warto przypomnieć: *Warum eilten Jünger nach Emmaus?*, Frankfurt a. Main 1911¹⁰⁵; oraz wydane w 1913 r. zarówno po niemiecku (we Frankfurcie nad Menem), jak i po polsku *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913. Niemojewski prowadził

¹⁰³ Z. Kmiciek: „Myśl Niepodległa” Andrzeja Niemojewskiego w latach 1906–1914, „Człowiek i Światopogląd” 1976, nr 12, s. 158–167.

¹⁰⁴ Bliżej o Morozowie jako astraliście zob. H. Hoffmann: *Mikołaj A. Morozow (1854–1946) i astralistyka w rosyjskich badaniach religioznawczych*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie” 1999, nr 6, s. 29–38.

¹⁰⁵ Polskie wydanie: *Dlaczego uczniowie dążyli do Emmaus?*, „Myśl Niepodległa” 1911, nr 163, s. 289–308.

także nadal działalność translatorską, tłumacząc w „Myśli Niepodległej” liczne prace związane z koncepcjami astralistycznymi. Ogłoszone tam zostały m.in. jego przekłady F. Cumonta: *Astrologia i magia*¹⁰⁶, H. Wincklera: *Światopogląd Babilończyków*¹⁰⁷, a także teksty źródłowe św. Zeno z Werony: *O dwunastu znakach (traktat 43. Do neofitów po chrzcie...)*¹⁰⁸ oraz Plutarcha: *O Izydzie i Ozyrysie*¹⁰⁹.

W ostatnich latach przed I wojną światową A. Niemojewski zainteresował się obok *Biblii* także *Talmudem*. Te zainteresowania nie były inspirowane astralistyką, lecz zapartytowaniami wolnomyślicielskimi i niechęcią wobec wszelakiego obskurantyzmu religijnego. Stąd właśnie wiele jego prac poświęconych było treściom etyczno-moralnym zawartym w *Talmudzie*. Jego prace: *Dusza żydowska w zwierciadle Talmudu*, Warszawa 1914, oraz *Etyka Talmudu*, Warszawa 1917, spowodowały wiele oskarżeń Niemojewskiego o antysemityzm, a także odsunięcie się odeń ludzi (W. Rzymowski, W. Feldman, J. Baudouin de Courtenay) darzących sympatią jego dotychczasową działalność wolnomyślicielską i polityczną. Redagowana przezeń „Myśl Niepodległa” zaczęła z wolna zatracać swoje religioznawcze walory, stając się pismem o niejasnej wymowie politycznej, uznawanym za organ proendecki¹¹⁰.

Chwiejność polityczna Niemojewskiego (raz opowiadał się za J. Piłsudskim, raz za R. Dmowskim), agresywność niektórych jego publikacji, a także nasilenie przezeń kampanii antysemickiej spowodowały, że jego prestiż społeczny (wysoki w latach rewolucji 1905 r.) gwałtownie spadał¹¹¹. Z jego prac astralistycznych w owym okresie na szczególną uwagę zasługują trzy broszury: *Czyniący sto, czyniący sześćdziesiąt i czyniący trzydzieści...*, Warszawa 1916, oraz będące ich kontynuacją *Horoskopy święte przypowieści ewangelicznych...*, Warszawa 1917, a także *Sen faraona a obie konstelacje siedmiu wołów...*, Warszawa 1917. Ich *novum* polega na tym, że Niemojewski odszedł w nich od swojego radykalizmu w kwestii historyczności Jezusa, a skoncentrował się na stosowaniu astralistycznych procedur do analizy tekstów NT, w tym zwłaszcza do wypowiedzi Jezusa. Niemojewski uznał – o czym się często zapomina – że

„Traci wszelką podstawę teoria »Jezusa astralnego« mitu gwiazdowego, słonecznego lub księżycowego”¹¹².

Przyznał tym samym, że astralistyka nie może orzekać w kwestii historyczności Jezusa, natomiast powinna eksplorować symbolikę astralną zawartą w *Biblii*.

Najdojrzała praca A. Niemojewskiego: *Biblia a gwiazdy...*, Warszawa 1924, ukazała się już po jego śmierci i miała stanowić wyzwanie rzucone teologom i biblistom. Niemojewski usiłował w niej wykazać, że liczne trudności egzegetyczne *Biblii* są do przezwyciężenia, jeśli zastosować wobec nich metodę astralistyczną. Praca ta podobnie jak wcześniej książka *Bóg Jezus...*, doczekała się licznych recenzji i krytyk¹¹³.

¹⁰⁶ „Myśl Niepodległa” 1910, nr 136, s. 725–734, s. 777–783.

¹⁰⁷ Tamże, 1913, nr 235–237.

¹⁰⁸ Tamże, 1911, nr 184, s. 1319–1320.

¹⁰⁹ Tamże, 1912, nr 209–214.

¹¹⁰ A. Piber, W. Stankiewicz, dz.cyt., s. 9.

¹¹¹ Tamże, s. 9–10.

¹¹² A. Niemojewski: *Horoskopy święte przypowieści ewangelicznych czyli obrazy nieba globusowego ilustrujące te przypowieści*, Warszawa 1917, s. 50.

¹¹³ Ich wykaz zawiera H. Hoffmann: *Szkoła astralistyczna w religioznawstwie polskim – bibliografia*, „Studia Religioznawcze” 1980, nr 16, s. 39–65.

Dokonując oceny astralistycznych analiz A. Niemojewskiego, podkreślić należy, że chociaż zasadnicze tezy oraz metody przejął on od astralistów wcześniejszych (Ch.-F. Dupuis, M. Morozow, E. Siecke, E. Stucken, A. Jeremias, H. Winckler), to próbował je rozwijać, wzbogacając w ten sposób astralistyczną argumentację. Uwidocznili się to szczególnie w postawieniu przezeń tezy o tzw. astralistyce globusowej, wykazującej, że astralizowano teksty i ikonografię religijną na podstawie nie tylko bezpośredniej obserwacji nieba, ale także w wyniku prac (analiz) z globusem astralnym. Niezależnie od obiektywnej przydatności metody „odtworzenia” pracy starożytnych astroteozofów, zaproponowanej przez Niemojewskiego, świadczy ona o jego twórczym podejściu do badań religioznawczych.

Po śmierci A. Niemojewskiego najgłośniejszym w Polsce przedstawicielem astralistyki był **Antoni Czubryński** (1885–1960). Ukończył on na Uniwersytecie Jagiellońskim studia filozoficzne i uzyskał w 1913 r. stopień doktora na podstawie pracy: *Etyka Marka Aurelego Antonina*. Ponadto studiował także filologię klasyczną oraz interesował się polskim folklorem – głównie tą jego częścią, która dotyczy wierzeń ludowych. Przez większą część swojego życia Czubryński wykonywał zawód nauczyciela, ucząc, głównie w okolicach Warszawy (rzadziej w innych miastach Polski), łaciny, propedeutyki filozofii, a po II wojnie światowej również języka angielskiego. Był on znanym działaczem ruchu wolnomysłicielskiego (publikował swoje religioznawcze prace w „Myśli Niepodległej”, „Życiu Wolnym”, „Wolnomysłicielu Polskim”, „Racjonaliscie” i „Głosie Wolnych”) i esperanckiego. Współpracował również z „Polskim Kalendarzem Astrologicznym”, gdzie prowadził dział astralistyczny. Sporadycznie zamieszczał swoje prace także w pismach poświęconych astronomii („Urania”, „Rocznik Astronomiczny Obserwatorium Krakowskiego”); historii starożytnej („Przegląd Klasyczny”, „Meander”); etnografii („Lud”, „Wisła”) i w wielu innych. W roku 1937 Czubryński został mianowany docentem na Wydziale Nauk Humanistycznych Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie (wykłady na WWP prowadził już od r. 1933 w Łodzi) z zakresu „historii podań i wierzeń religijnych Europy i Bliskiego Wschodu”. Pisane w periodykach wolnomysłicielskich artykuły sygnował jako „St. Asté”¹¹⁴.

Po zakończeniu II wojny światowej Czubryński ponownie podjął działalność w ruchu wolnomysłicielskim, nawiązując współpracę z „Głosem Wolnych”, gdzie swoje prace sygnował pseudonimem „Religiolog”. Po powstaniu Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomysłicieli oraz Polskiego Towarzystwa Religioznawczego podjął współpracę z „Euhemerem” i „Argumentami”, pracując czynnie naukowo aż do swojej śmierci w 1960 r.

Czubryński początkowo pasjonował się słowiańskimi podaniami i legendami. W roku 1915 wydał w Krakowie swoją pierwszą pracę zwartą: *Mit Kruszwicki. Badanie wiaroznawcze*, poświęconą próbie interpretacji (w stylu *Naturmythologie*) starych legend o Popiele, Piaście i Ziemowicie. Uznał, że zawarty w tych legendach mit stanowi symboliczne przedstawienie ścierania się dwóch pór roku: jesienno-zimowej (Popiel) z wiosenno-letnią (Piast-Ziemowit). Piast w tym micie miałby pełnić – zdaniem Czubryńskiego – podwójną rolę solarno-seksualną, co starał się wykazać za pomocą dość karkołomnych zabiegów filologicznych, narażając się na liczne krytyki (m.in. znanego

¹¹⁴ H. Hoffmann: *Antoni Czubryński (1885–1960) jako religioznawca*, „Studia Religioznawcze” 1986, nr 18, s. 41–60.

archeologa K. Kostrzewskiego i filologa klasycznego S. Schneidera). Innym ważnym wątkiem zainteresowań Czubryńskiego były przekazy związane z postacią polskiego czarnoksiężnika Twardowskiego.

Po poznaniu A. Niemojewskiego i zaznajomieniu się z jego warsztatem naukowym Czubryński przekonał się do astralistyki tak dalece, że po śmierci Niemojewskiego postanowił kontynuować samodzielne astralistyczne studia nad *Biblią* oraz opracować i udostępnić czytelnikom nieopublikowany dorobek twórcy polskiej astralistyki. Podjął się także astralistycznej interpretacji słowiańskich legend. Do jego najważniejszych prac z tego kręgu tematycznego należą artykuły: *Polski wątek dynastyczny* (gdzie powtórzył swoje zasadnicze tezy z pracy *Mit Kruszwicki...*); *Podanie o św. Jerzym na Księżycu*¹¹⁵ oraz wydana w języku czeskim broszura *Slovanské mythy dynastické jako astralogemy*, Praha 1925.

Najciekawszą pracę Czubryńskiego był wydany w 1938 r. w Bydgoszczy, nakładem Polskiego Towarzystwa Astrologicznego, *Komentarz astralistyczny do Apokalipsy Jana*. Jest to swoista (werset po wersecie) astralistyczna egzegeza *Apokalipsy* sporządzona w ten sposób, że poza dotychczasowymi interpretacjami innych astralistów (H. Winckler, A. Jeremias, E. Stucken, A. Niemojewski), które Czubryński sumiennie wylicza, zawsze znajduje się „ostateczne” wyjaśnienie samego autora. Omawiana praca jest fragmentem większej całości. Czubryński astralistycznie opracował całą *Biblię*. Nie mógł jednak dla tej czterotomowej pracy znaleźć wydawcy, do czego przyczyniła się jej negatywna ocena dokonana przez R. Gansinca¹¹⁶.

Trzecim (obok A. Niemojewskiego i A. Czubryńskiego) znanym w Polsce przedstawicielem astralistyki był **Wiesław Sten** – właściwie Stefan Wiesław Dunin-Wolski – (1890–1944). Ten urzędnik monopolu spirytusowego (w młodości studiował architekturę w Warszawie i prawo w Kijowie) własne badania astralistyczne zawarł w dwóch (wydanych własnym nakładem) pracach: *Astrologia starożytna w kultach religijnych*, Warszawa 1929 oraz *Jahwe w świetle astronomii i astrologii biblijnej...*, Warszawa 1932. Wzorem Ch.-F. Dupuisa i A. Niemojewskiego, Sten przyznawał zasadniczą rolę mitologii astralnej w kształtowaniu religijnych wyobrażeń ludów starożytnego Bliskiego Wschodu – w tym także judaizmu i chrześcijaństwa. Istnienie swoistego uniwersalizmu religijnego, którego specyfika polegała na tym, że wszyscy bogowie objawiali się w podobny sposób (jako że były to bóstwa słoneczne, księżycowe bądź gwiazdne), starał się Sten dowieść, porównując *Biblię* z zabytkami piśmienniczymi (a także ikonograficznymi) innych, starszych kultur – w tym głównie z literaturą akadyjską (*Enuma elisz*) i hinduską (*Rigweda*)¹¹⁷.

Zdaniem W. Stena, w opisanych w *Enuma elisz* teomachiach mamy zaświadczone reminiscencje ścierania się dwóch systemów astralnych: lunarne (starsze generacje bóstw) z solarnym (Marduk). Sten przypuszczał, że konflikt ten był skutkiem wtargnięcia do Mezopotamii (gdzie dominowały kultury lunarne) ludów indoeuropejskich, które przyniosły z sobą kultury solarne. Także Jahwe jest – zdaniem Stena – bóstwem lunar-

¹¹⁵ „Urania” 1922, nr 1, s. 21–22.

¹¹⁶ Por. w tej kwestii Hoffmann H.: *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Kraków 1991, s. 142, przyp. 791 oraz R. G[ansiniec]. [rec. z:] *Dr Antoni Czubryński [...] Komentarz astralistyczny do Apokalipsy św. Jana...*, „Przegląd Klasyczny”, Lwów 1938, nr 8–9, s. 583; 1939, nr 6–8, s. 789–791.

¹¹⁷ H. Hoffmann: *Wiesław Sten (1890–1944) jako przedstawiciel szkoły astralistycznej w religioznawstwie polskim*, „Studia Religioznawcze” 1986, nr 18, s. 11–25.

nym, o czym świadczą liczne zawarte w *Biblii* wzmianki („o obliczu Pana”, „drodze Pana”, „światłości”, „rogu zbawienia”, „jednorozcu” itp.), będące aluzjami do sierpa księżycowego.

W kwestii historyczności Jezusa Chrystusa Sten – wzorem Niemojewskiego – stanowczo jej zaprzecza, uważając w rozprawce *Chrystus teologii?, Chrystus szkoły historycznej?, Chrystus mitologii względnie astrologii?*¹¹⁸, iż szkoła historyczna (zwolennicy historyczności Jezusa) „komponuje na wzór teologii jeszcze jedną legendę o Chrystusie z tą tylko różnicą, że bez aureoli boskości”¹¹⁹.

W całościowej ocenie dorobku Stena podkreślić należy, iż w jego dziełach widać dość dobrą znajomość współczesnej mu polskiej biblistyki, jak też orientację w ówczesnych opracowaniach religioznawczych. Swoje tezy bowiem często konfrontował on z tymi pracami jako z materiałem porównawczym. Niewątpliwą słabością jego wywodów był fakt, że wdając się w analizy filologiczne, nie odwoływał się do tekstu oryginalnego, lecz do rodzimych przekładów, w tym do polskiego tłumaczenia *Wulgaty* ks. J. Wujka. Czynił mu z tego zarzut J. Landau na łamach wolnomyślicielskiego „Racjonalisty”¹²⁰, na co Sten odpowiedział w artykułach *O tekstach biblijnych*¹²¹ oraz *Jeszcze w sprawach Jahwy i przekładów Biblii*¹²². Sten pragnąc za wszelką cenę uzasadnić swoje tezy, interpretował w tendencyjny sposób zebrany materiał religioznawczy, pomijając inne nasuwające się rozwiązania, co często sprawia wrażenie stronniczości.

W twórczości Stena widać silną zależność od astralistycznych wpływów A. Niemojewskiego, zwłaszcza od jego prac wcześniejszych, w których stosował on jeszcze astralistykę do kwestionowania historyczności Jezusa. Sten w naszych polskich warunkach był jedynym przedstawicielem astralistyki w jej panlunarystycznym wariacie. Ciekawe, że swój panlunaryzm głosił w oderwaniu od poglądów czołowego wówczas panlunarysty niemieckiego E. Stuckena.

Podsumowując osiągnięcia i niedostatki polskiej astralistyki, stwierdzić należy, że badania astralistyczne w Polsce Niemojewski zainicjował w momencie szczytowego nasilenia się kampanii o historyczność Jezusa. Niemojewski opowiadając się pracą *Bóg Jezus...* przeciwko historyczności Jezusa, stał się tym samym jednym z najbardziej znanych w świecie (obok A. Drewsa) zwolenników szkoły „historyzacji mitu” w jej astralistycznym wariacie, i to pomimo że później odszedł on od pierwotnie głoszonych poglądów. Zaangażowanie się astralistyki w ten spór spowodowało, iż nader łatwo dyskredytowano ten kierunek z pozycji konfesyjnych, wskazując, że prowadzi on do absurdalnych (Jezus – mit astralny) wniosków.

Do upadku astralistyki walcie przyczyniła się też dyskredytacja panbabilonizmu. Popularność (ograniczoną jednak głównie do Niemiec) zdobył on w pierwszej dekadzie XX w. dzięki sukcesom archeologii i językoznawstwa i dalszy rozwój tych (oraz historyczno-porównawczych) badań przyczynił się do jego obalenia. Wykazano bowiem, że uważanie starożytnego Bliskiego Wschodu za jedyne centrum dyfuzji kulturowej jest niesłuszne.

¹¹⁸ „Wolnomyśliciel Polski” 1930, nr 1, s. 1–5; nr 2, s. 11–15.

¹¹⁹ Tamże, s. 12.

¹²⁰ J. Landau [rec. z.:] *W. Sten: Jahwe w świetle astronomii i astrologii biblijnej*, „Racjonalista” 1932, nr 8, s. 126–127 oraz tenże: *Sine ira*, „Racjonalista” 1932, nr 12, s. 180–188.

¹²¹ „Wolnomyśliciel Polski” 1932, nr 32, s. 641–647.

¹²² Tamże, 1933, nr 8, s. 230–238; nr 9, s. 269–278.

Na przypomnienie zasługuje również fakt, że astralistyka za pośrednictwem panbabilonizmu przejęła zawartą w nim *explicite* ewolucjonistyczną, monolinearystyczną koncepcję rozwoju religii. W rezultacie wykazywano, że większość motywów religijnych wywodzi się z pierwotnej mitologii astralnej, co także zostało przewyciężone w dalszym rozwoju nauki o religiach.

Bez wątpienia słuszny jest wobec astralistyki zarzut, iż jej przedstawiciele zbyt często szukali astralistycznych uzasadnień dla z góry sformułowanych wniosków, wychodząc przy tym z założeń mało prawdopodobnych czy wręcz niewiarygodnych¹²³. Służyć temu miał „monstrualny” z reguły aparat erudycyjny. Astraliści uznawali bowiem, że sama ilość przytoczonych i – jak sądzili – „wyjaśnionych” astralogematów broni tezy o ich astralnym rodowodzie. Dowodem zatem miało być to, co samo wprawdzie wymagało udowodnienia. Pomimo tego jednak – co należy z całą mocą podkreślić – sam fakt poszukiwania przez zwolenników omawianego nurtu astralnych odniesień dla poszczególnych mitów godzien jest uwagi jako hipoteza naukowa.

Na ogólną (funkcjonującą także do dziś) ocenę astralistyki znaczący wpływ wywarł fakt, że zarówno jej oponenci, jak i zwolennicy dostrzegali przede wszystkim jej antyreligijne ostrze. Stąd wywodzi się popularność tego nurtu w kręgach wolnomyślicielskich, czego wyrazem były publikacje zamieszczane w periodykach o charakterze wyraźnie antyklerykalnym („Myśl Niepodległa”, „Wolnomyśliciel Polski”, „Życie Wolne”, „Głos Wolnych” itp.). Pewna część prac astralistycznych została opublikowana także w polskich pismach astrologicznych („Polski Kalendarz Astrologiczny”), co można traktować jako wyraz zepchnięcia astralistyki na peryferie oficjalnej nauki.

Astralistyka była jednym z głośniejszych nurtów (nie tylko) polskiego religioznawstwa. Fakt ten musi prowadzić do refleksji nad zagadnieniem przyczyn tej popularności. Słusznie zarzucano jej monogenetyzm w wyjaśnianiu zjawisk religijnych, jak też błędne były próby jej stosowania do kwestionowania historyczności Jezusa. Jednak pomimo tych zastrzeżeń astralistyka spełniła również pozytywną rolę, wykazując zależność *Starego i Nowego Testamentu* (a zatem judaizmu i chrześcijaństwa) od religii ludów ościennych. Ponadto w naszych polskich warunkach była ona jednym z pierwszych zwartych nurtów akonfesyjnego religioznawstwa. Czołowi polscy przedstawiciele astralistyki głosili swoje kontrowersyjne poglądy w trudnej sytuacji. Przyszło im bowiem przełamywać (praktyczny) monopol badaczy katolickich w zakresie badań zjawisk religijnych. Fakt ten (zwłaszcza w świetle zaangażowania się polskich astralistów w działalność wolnomyślicielską) nie sprzyjał rzeczowym ocenom tego nurtu¹²⁴.

Wspomnieliśmy już wcześniej, że specyfika rozwijających się rodzimych badań nad religią polegała na tym, iż bardzo szybko doszło do swoistej ich dyferencjacji, na nurt laicki i konfesyjny (głównie katolicki). Należy jednak pamiętać, że ten pierwszy wcale nie był jednolity i miał swoje przeróżne odmiany. Poza wspomnianymi już orientacjami metodologicznymi w religioznawstwie, jak (rozmaite odłamy) mitologicznego naturyzmu (*Naturmythologie*), ewolucjonizmu, silnie zaznaczył się także marksizm. Wielu

¹²³ L. Stomma: *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, s. 132–141.

¹²⁴ Ze strony „laickiej” w sporach wokół astralistyki udział wzięli w Polsce (do 1939 r.) m.in.: J. Wascercug (Wasowski), J. Grabowski, T. Zieliński, M.T. Lubecki, J. Landau, J. Hempel, R. Gansiniec, a ze strony „katolickiej” J. Zacharjewicz, W. Wiśniewski, T. Miciński, J. Oziębłowski, ks. A. Szandlerowski, ks. S. Szydelski, ks. W.W. Michalski, ks. S. Trzeciak, ks. J. Szymeczko, ks. J. Kruszyński. Zob. w tej kwestii H. Hoffmann: *Krytyka astralistyki w Polsce*, „Studia Religioznawcze” 1990, nr 22, s. 43–60.

ówczesnych jego zwolenników bez wątpienia zaliczyć można do grona religioznawców (np. L. Krzywicki, J. Hempel, S. Czarnowski) i ich poglądy omawiamy w odpowiednich częściach niniejszej pracy. Tu przypomnijmy, że znaczącą rolę na kształtowanie się rodzimych, niezależnych od konfesyjnych wpływów, badań nad religią wywarła także publicystyka działaczy ruchu robotniczego i wolnomyslicielskiego. Niektórzy z nich nie poprzestawali tylko na działalności publicystycznej i antyklerykalnej, pisząc także ciekawe studia o religioznawczym charakterze.

Wśród działaczy ruchu robotniczego zauważyć można wyraźny podział na ruch proletariacki i socjaldemokratyczny. O ile działacze i ideologowie pierwszej na ziemiach polskich partii robotniczej „Proletariat” Ludwik Waryński (1856–1889), Stanisław Krusiński (1857–1886) i Bronisław Białobłocki (1861–1888) nie zajmowali się naukowo sprawami religii, poprzestając na podkreślaniu stosunku tej partii i marksizmu do religii, ujmowanej jako „sprawa sumienia”, o tyle u niektórych późniejszych ich następców zarysowuje się większe zainteresowanie problematyką religioznawczą, zwłaszcza w aspekcie instytucjonalno-politycznej roli religii i Kościoła. Do czołowych przedstawicieli tego nurtu zaliczyć należy przede wszystkim Juliana Marchlewskiego (1866–1925)¹²⁵, Adolfa Warskiego (1868–1937), Różę Luksemburg (1871–1919), Stefana Rudniańskiego (1887–1941)¹²⁶.

W obrębie nurtu socjaldemokratycznego (reformistycznego) w polskim ruchu robotniczym problemami religii głębiej zajmowali się Stanisław Brzozowski (1878–1911)¹²⁷, Feliks Perl (1871–1927), Kazimierz Kelles-Krauz (1872–1905)¹²⁸, Kazimierz Czapieński (1882–1941)¹²⁹ oraz Henryk Świątkowski (1896–1970), znawca polityki wyznaniowej i stosunków Państwo–Kościół, który przed II wojną światową¹³⁰ wydał cenną monografię *Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stosunku prawnego*, Warszawa 1937¹³¹. Z działaczy ruchu ludowego na przypomnienie w tym miejscu zasługuje Józef Putek (1892–1974), który przed II wojną światową wydał (wielekroć

¹²⁵ J. Kaczanowska: *Bibliografia prac Juliana Marchlewskiego*, Łódź 1954; B. Krzywobłocka: *Julian Marchlewski*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 101–102; A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965, § 19, s. 112–113; N. Michta: *Julian Marchlewski (1866–1925) o religii*, „Euhemer” 1968, nr 1, s. 73–81; tenże: *Julian Marchlewski. Polska. Naród. Socjalizm*, Warszawa 1975.

¹²⁶ A.S. Klewczenja: *Stiepan Rudnianskij*, Minsk 1968; J. Snopek: *W kręgu twórczości i poglądów na religię Stefana Rudniańskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne” 1975, nr 5, s. 81–95; S. Dziamski: *Z dziejów myśli marksistowskiej w Polsce*, Poznań 1979, s. 236–261; S. Michalski, S. Dziamski: *Filozoficzne i pedagogiczne poglądy Stefana Rudniańskiego*, Warszawa 1980.

¹²⁷ J. Wojna-Sujecka: *Stanisław Brzozowski jako krytyk religii*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1961, nr 2, s. 82–90.

¹²⁸ Zob. zwłaszcza S. Markiewicz: *Teoria mitu o złotym wieku u Kelles-Krauza*, „Euhemer” 1959, nr 4, s. 383–392.

¹²⁹ W. Krawczyk: *Antyklerykalna publicystyka Kazimierza Czapieńskiego*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1966, nr 7, s. 73–83; A. Nowicki: *Kazimierz Czapieński o kulturze*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 1, s. 136–141.

¹³⁰ Już po wojnie Świątkowski był w latach 1945–1960 ministrem sprawiedliwości (od 1947 r. także profesorem UW), 1958–1962 kierownikiem Katedry Wyznaniowego Prawa Państwowego. Pełnił też funkcję dziekana Wydziału Prawa UW. Por. M.T. Staszewski: *Profesor Henryk Świątkowski*, „Człowiek i Światopogląd” 1970, nr 6, s. 105–109; *Wolność sumienia. Szkice i polemiki. Księga pamiątkowa ku czci prof. dr Henryka Świątkowskiego*, Warszawa 1973.

¹³¹ O poglądach na religię ideologów rozmaitych odmian ruchu robotniczego zob. A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965, s. 108–114; A. Kuczyńska: *Działacze polskiego ruchu robotniczego o religii i kościele (Wybór tekstów i wprowadzenie)*, Warszawa 1987.

później wznawianą) wyraźnie antyklerykalną i niewolną od licznych uproszczeń pracę *Mroki średniowiecza. Obyczaje, przesady, fanatyzm, okrucieństwo i ucisk społeczny w dawnej Polsce*, Warszawa 1935.

Podobnie jak ruch robotniczy, także ruch wolnomyślicielski był historycznie i światopoglądowo zróżnicowany. Od orientacji „rewolucyjno-demokratycznej” poprzez „pozytywistyczno-scjentystyczną”, „neoromantyczną” aż do „wolnomyślicielstwa burżuazyjnego” i marksistowskiego¹³². Do czołowych publicystów wolnomyślicielskich, u których wyraźnie widoczne są zainteresowania religioznawcze, zaliczyć należy: Józefa Tokarzewicza /-Hodi/ (1841–1918)¹³³; wybitnego językoznawcę i działacza społeczno-politycznego Jana Baudouina de Courtenay (1845–1929); znanego pedagoga Henryka Ułaszyna (1847–1956)¹³⁴; geografa, pisarza i publicystę Wacława Nałkowskiego (1851–1911); autora skonfiskowanej pod zarzutem obrazy uczuć religijnych i bluźnierstwa pracy *Jak człowiek stworzył Boga*, Łódź 1931 (wyd. 4, Warszawa 1956) Zdzisława Mierzyńskiego (1861–1937)¹³⁵; Romualda Minkiewicza (1878–1944)¹³⁶; Teofila Jaśkiewicza /Henryka Wrońskiego/ (1883–1952)¹³⁷; Stanisława Wocjana (1903–1947)¹³⁸; Tadeusza Żeleńskiego /Boya/ (1874–1941)¹³⁹; Mariana Lubeckiego (1888–1968)¹⁴⁰. Wspomnieć także należy działalność Józefa Wasowskiego /Wasercuga/ (1885–1947)¹⁴¹, autora prac: *Teorje powstania i przyszłość religii*, Warszawa 1905; *Wolna Myśl. Szkice i tłumaczenia. Słowem wstępnym poprzedził I. Radliński*, Warszawa 1907; *O postępie w religii*¹⁴²; zbioru szkiców z różnych lat i czasopism *Herezje*, Warszawa 1930. Właśnie Wasowski przeprowadził w warszawskiej „Prawdzie” jedną z pierwszych niekonfesyjnych krytyk astralistycznych poglądów Andrzeja

¹³² Zob. M. Szulkin: *Początki polskiego ruchu wolnomyślicielskiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1976, nr 9, s. 111–118; L.J. Pełka: *Polskie wolnomyślicielstwo w latach 1920–1936*, „Człowiek i Światopogląd”, 1977, nr 5, s. 144–155; oraz LJP[elka]: *Konferencja naukowa o związkach religioznawstwa z polskim ruchem wolnomyślicielskim i laickim*, „Biuletyn Informacyjny ZG TKKS” 1977, nr 1, s. 22–25.

¹³³ W. Sulewski: *Józef Tokarzewicz-Hodi*, „Rocznik Wolnej Myśli” 1963–1964” 1964, s. 97–99.

¹³⁴ S. Dziamiński: *Zarys świeckiej myśli filozoficznej w Poznaniu w XIX i XX wieku*, Poznań 1971, s. 84; A. Michalak: *Wspomnienie o Henryku Ułaszynie*, „Biuletyn Informacyjny ZG TKKS” 1976, nr 5–6, s. 69–74; K. Maj: *Przedmowa* [do:] H. Ułaszyn: *Państwo a Kościół w walce o szkołę*, Warszawa 1959, s. 3–6; M. Szulkin: *Profesor Henryk Ułaszyn*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 2, s. 123–128.

¹³⁵ H. W[roński]: *Dr Zdzisław Mierzyński. W dziesięciolecie śmierci*, „Głos Wolnych” 1947, nr 10, s. 178–180; L. Pełka: *Zdzisław Mierzyński (1861–1937)*, „Biuletyn Informacyjny ZG TKKS” 1977, nr 4, s. 23–27. O religioznawczych poglądach Z. Mierzyńskiego zob. H. Rosen: *Posłowie* [do:] Z. Mierzyński: *Jak człowiek stworzył Boga*, Warszawa 1956, wyd. 4, s. 111–116. Warto tu dodać, iż wytoczony mu proces o bluźnierstwo Mierzyński wygrał.

¹³⁶ Z. Tomaszewski: *Wolnomyślicielstwo Romualda Minkiewicza*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1963, nr 4, s. 128–149; tenże: *Romuald Minkiewicz*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 107–110; M. Szulkin: *Romuald Minkiewicz – uczoney i wolnomyśliciel*, „Człowiek i Światopogląd” 1963, nr 8, s. 143–150.

¹³⁷ Por. W. Przytułska: *Teofil Jaśkiewicz (1883–1952)*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 110–112; M. Szulkin: *Jaśkiewicz-Wroński: działacz i literat*, „Człowiek i Światopogląd” 1978, nr 3, s. 143–150. Z. Wolski: *Wierny idei*, „Argumenty” 1979, nr 7, s. 1 i 4.

¹³⁸ A. N[owicki]: *Stanisław Wocjan (1903–1974)*, „Euhemer” 1975, nr 2, s. 160.

¹³⁹ B. Winklowa: *Tadeusz Żeleński (Boya). Twórczość i życie*, Warszawa 1967; Z. Wolski: *Boya walczący*, „Argumenty” 1978, nr 50, s. 8.

¹⁴⁰ Cz. Lechicki: *Lubecki Marian Tadeusz (1888–1968)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny* 1972, t. 17, s. 588.

¹⁴¹ M. Szulkin: *Józef Wasowski – wolnomyśliciel i publicysta*, „Człowiek i Światopogląd” 1981, nr 5, s. 167–177.

¹⁴² „Prawda” 1909, nr 8, s. 11–12; nr 9, s. 10–11; nr 10, s. 8–9 (nadbitka – Warszawa 1909).

Niemojewskiego. Choć ogólnie ocenił dzieło Niemojewskiego *Bóg Jezus...* pozytywnie, chwalać erudycję autora, to jednak wnioski tam zawarte uznał za kontrowersyjne¹⁴³.

Wątkami religioznawczymi nasycona była także twórczość znanego malarza (ucznia J. Matejki) Mariana Wawrzenieckiego (1863–1945)¹⁴⁴, autora poczytnej w swoich czasach książeczki: *Krwawe widma. Ciekawe procesy, tortury i osobliwe egzekucje*, Warszawa 1909. Religioznawcze walory zawierają także takie jego prace, jak: *Słowianie doby przed i wczesno historycznej*, Warszawa 1910, *Nowe naukowe stanowiska pojmowania i wyjaśniania niektórych przejawów w dziedzinie ludoznawstwa i archeologii przedhistorycznej*, Warszawa 1910, *Wgłębienia na kamieniach tak zwane „Boże stopki”*, Warszawa 1937; *Zabawa (gra) dzieci w „niebo i piekło”, „klasy”, jej starożytność, współczesne przejawy oraz zwyrodnienie*, Warszawa 1938. Wawrzeniecki był znany przede wszystkim jako autor licznych obrazów o tematyce wyraźnie antyklerykalnej. Malował ofiary przesądów i ciemnoty, głównie czarownice, bądź to w trakcie tortur, bądź też „pławione” lub prowadzone na stos i palone. Owe kompozycje Wawrzenieckiego spowodowały, że w prasie klerykalnej (przede wszystkim w „Kurierze Warszawskim”) nie przebiegano w środkach i zarzucano Wawrzenieckiemu sadyzm i lubowanie się w cierpieniach zadawanych malowanym ofiarom.

Wielokrotnie już wcześniej wspominaliśmy, że „polską specjalnością” w badaniach religioznawczych były studia nad religią Słowian i Bałtów posiadające u nas długą tradycję¹⁴⁵. Szczególnie duży wkład w poznanie tego obszaru badań (w okresie kształtowania się zrębów polskiego religioznawstwa) wnieśli A. Mierzyński i A. Brückner, choć wypada tu także wspomnieć wcześniejszego od nich **Mścisława Kamińskiego** (1839–1868). Był on związany początkowo z wileńskim środowiskiem naukowym, później zaś z warszawskim¹⁴⁶. Zmarł młodo, ale zdążył opublikować sporo ciekawych prac etnograficznych o religioznawczych walorach, z których najważniejsze to: *Obrzędy weselne ludu w Wilkomierskim*¹⁴⁷; *Domowe zwyczaje ludu okolic Wilkomierza*¹⁴⁸; *Guślańskie sposoby leczenia*¹⁴⁹; *Czarownice i czary*¹⁵⁰.

Głównym przedmiotem zainteresowań **Antoniego Mierzyńskiego** (1829–1907)¹⁵¹ na polu archeologicznym i mitoznawczym była lituanistyka, ale interesowały go również wierzenia słowiańskie. Był on członkiem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz Moskiewskiego Towarzystwa Archeologicznego, autorem jednej z pierwszych polskich prac wdrażających do badań nad rodzimymi legendami zasady mito-

¹⁴³ J.W[asercug].: *Dzieło Andrzeja Niemojewskiego p.t. Bóg Jezus*, „Prawda” 1909, nr 41, s. 11–12; nr 42, s. 10–11.

¹⁴⁴ S. Wocjan: *Marian Wawrzeniecki, malarz i wolnomyśliciel*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3, s. 91–119; tenże: *Marian Wawrzeniecki*, „Rocznik Wolnej Myśli” 1961, s. 232–236.

¹⁴⁵ Zob. w tej kwestii M. Kosman: *Polskie, rosyjskie i radzieckie badania nad religią Bałtów*, „Euhemer” 1976, nr 1, s. 37–54.

¹⁴⁶ Por. M. Dernałowicz: *Kamiński Mścisław [w:] Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1964–1965, t. 11, s. 577.

¹⁴⁷ „Tygodnik Ilustrowany” 1863, nr 191, s. 200–203; nr 192, s. 214–215.

¹⁴⁸ Tamże, 1864, nr 271, s. 448–450; nr 272, s. 460–462; nr 273, s. 468–471; nr 274, s. 476–478.

¹⁴⁹ „Opiekun Domowy” 1868, nr 23, s. 177–179.

¹⁵⁰ Tamże, nr 41, s. 324–326; nr 42, s. 333–335; nr 43, s. 341–342.

¹⁵¹ Więcej o nim pisze W. Armon: *Antoni Mierzyński [w:] Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1976, t. 21, s. 27–28; Zob. też hasło H. S[wienki].: *Mierzyński Antoni (1829–1907)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 60; J. Kosman, dz.cyt., s. 42–43.

znawstwa porównawczego (*comparative mythology*), zatytułowanej: *Przyczynki do mytologii porównawczej*, Warszawa 1867, inspirowanej poglądami J. Grimma i A. Kuhna. Szczególna wartość prac Mierzyńskiego polega na tym, że zebrał on źródła do poznania mitologii litewskiej i pruskiej, poczynawszy od czasów starożytnych (Tacyt), aż do XV w., a zatem do czasów, w których wszyscy Bałtowie byli już (formalnie) schryścianizowani. Do najważniejszych prac A. Mierzyńskiego w tym zakresie należą: *Jan Łasicki. Źródło do mitologii litewskiej*, Kraków 1870 (wydane w tym samym roku także po rosyjsku) oraz *Źródła do mitologii litewskiej. Mythologiae Lituanicae monumenta*, Warszawa 1892–1896, t. 1–2¹⁵².

Wybitnym znawcą religii Słowian był filolog-slawista **Aleksander Brückner** (1856–1939). Studiował on w Wiedniu, Lipsku i Berlinie. Jego kariera naukowa związana była pierwotnie z Uniwersytetem we Lwowie i w Wiedniu, a następnie w Berlinie, gdzie w latach 1881–1924 był profesorem języków i literatur słowiańskich¹⁵³. W obrębie jego religioznawczych zainteresowań były takie kręgi tematyczne, jak średniowieczna literatura religijna (*Kazania średniowieczne*, Kraków 1895, cz. I–II, 1896, cz. III; *Apokryfy średniowieczne*, Kraków 1900, cz. 1, 1904, cz. II; *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1902, t. 1: *Kazania i pieśni...*, 1903, t. 2: *Pismo święte i apokryfy*, 1904, t. 3: *Legends i modlitewniki; Polskie indeksy ksiąg zakazanych*¹⁵⁴; *Psalterze polskie do połowy XVI wieku*, Kraków 1902¹⁵⁵); problematyka „różnowierstwa” polskiego (*Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa 1905¹⁵⁶) oraz mitologia Słowian i Bałtów. W dziejach religioznawstwa zaznaczył się on głównie trzema pracami: *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa 1904¹⁵⁷; *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918 (wyd. 2, 1924)¹⁵⁸; oraz *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924¹⁵⁹, na które to opracowania złożyły się różne fragmenty wcześniej po niemiecku opublikowanych na łamach „Archiv für Slavische Philologie” studiów: *Zur Geschichte des Aberglaubens in Polen*¹⁶⁰ oraz serii *Mythologische Studien* – jej pierwszą część stanowił artykuł *Pripe-*

¹⁵² Z innych prac A. Mierzyńskiego religioznawczo cenne są także: *Co znaczy Sicco. Studium archeologiczno-literackie*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1891, t. 19, z. 9, s. 817–822; *Przysięga Kiejstuta*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 1894, t. 20, s. 153–170 (dwa lata wcześniej wydane po niemiecku); *Romowe. Rozprawa archeologiczna*, tamże 1901, t. 27, s. 97–218 (w tym samym roku wydane również po rosyjsku).

¹⁵³ Bliżej o Brücknerze zob. T. Ulewicz (red.): *W trzydziestolecie śmierci A. Brücknera*, Kraków 1971. Bibliografię jego prac podaje W.T. Wisłocki [w:] *Studia Staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 683–794. Por. też J. Otrębski: *Aleksander Brückner*, „Slavia Occidentalis” 1960, z. 1, s. 28–30.

¹⁵⁴ „Pamiętnik Literacki” 1903, t. 2 s. 59–67.

¹⁵⁵ Odbitka z „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1902, seria 2, t. 19, s. 257–339.

¹⁵⁶ Publikowane częściowo najpierw w odcinkach w „Ateneum” 1896–1899.

¹⁵⁷ Publikowane zrazu w odcinkach na łamach „Biblioteki Warszawskiej” 1897, t. 2, s. 235–268; t. 3, s. 416–450; 1898, t. 1, s. 37–68.

¹⁵⁸ R. Pettazzoni włączył włoskie tłumaczenie tej pracy dokonane przez J. Dicksteinównę (z jej licznymi komentarzami) do redagowanej przez siebie serii *Storia delle Religioni*.

¹⁵⁹ Warto tu dodać, iż S. Urbańczyk wydał własne opracowanie wyboru najważniejszych prac A. Brücknera dotyczących religii Słowian, pt.: *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, zaopatrując je we wstęp: *Aleksander Brückner i jego prace mitologiczne*, s. 5–27.

¹⁶⁰ „Archiv für Slavische Philologie” 1881, t. 5, s. 687–688.

gala¹⁶¹, drugą *Beiträge zur litauischen Mythologie...*¹⁶², natomiast trzecia ukazała się bez osobnego tytułu¹⁶³ i to w niej właśnie po raz pierwszy Brückner przeprowadził miazdzącą krytykę „polskiego Olimpu” Jana Długosza.

W religioznawczym dorobku Brücknera ważny jest też (pisany częściowo pod wpływem lektur O. Gruppego i A. Langa) artykuł: *Mitologia, jej dzieje, metoda i wyniki*¹⁶⁴, w którym wykazał się gruntowną znajomością rozmaitych teorii mitoznawczych, poczynawszy od B. de Fontenelle’a (którego *De l’origine des fables*, Paris 1724, bardzo cenił) aż po braci Grimm, A. Kuhna, F.M. Müllera, H.E. Meyera, W. Mannhardta, E.B. Tylora, H. Spencera, J. Lipperta, A. Langa, A. Bastiana, O. Gruppego, a z Polaków także J.A. Karłowicza.

Główna zasługa A. Brücknera polegała na tym, że wiedzę o religii słowiańskiej oczyścił z wielu legendarnych informacji zawartych w XV-wiecznym przekazie kronikarza Jana Długosza. Brückner obok Chorwata V. Jagića, Czechów J. Dobrobovský’ego i L. Niederlego oraz Rosjan E.W. Aniczkowa i A.N. Afanasjewa był uznanym w skali światowej autorytetem w zakresie religii Słowian i Bałtów. Chociaż w toku późniejszych badań (m.in. G. Dumézila, M. Eliadego, a u nas także S. Urbańczyka, H. Łowmiańskiego, A. Gieysztora) wiele z jego ustaleń zostało zakwestionowanych, a nawet odrzuconych, to jednak jego prace są ciągle obecne w literaturze religioznawczej i uznawane za „klasyczne”¹⁶⁵. Owo uznanie kompetencji Brücknera jako znawcy religii Słowian i Bałtów wyrażało się m.in. w tym, że to jemu powierzano opracowanie encyklopedycznych haseł do wielu znanych informatorów religioznawczych, jak np.: *Slaven* dla znanego podręcznika redagowanego przez J. Leipoldta *Handbuch der Religionswissenschaft*, Berlin 1922¹⁶⁶; *Slaven und Litauer* dla czwartego wydania *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1924–1925 P.D. Chantepie de la Saussaye, opracowanego pod redakcją E. Lehmana i A. Bertholet¹⁶⁷; *Slaven* dla *Religionsgeschichtliches Lesenbuch*¹⁶⁸; oraz *Litauische Religion*¹⁶⁹ i *Slavische Religion*¹⁷⁰ dla drugiego wydania niemieckiej encyklopedii religioznawczej *RGG*.

Kończąc omawianie wkładu do powstania rodzimego religioznawstwa polskich pionierów badań z zakresu historii religii, wspomnieć jeszcze należy o **Antonim Langem** (1861–1929). Pochodził on z żydowskiej rodziny o polskich tradycjach patriotycznych. W czasach późniejszych przeszedł na katolicyzm. Ten wybitny poliglota, poeta, krytyk literacki i tłumacz zasłużył się tym dla religioznawstwa, że przetłumaczył na język pol-

¹⁶¹ Tamże, 1882, t. 6, s. 216–223.

¹⁶² Tamże, 1886, t. 9, s. 1–35, 161–191.

¹⁶³ Tamże, 1892, t. 14, s. 161–191.

¹⁶⁴ „Biblioteka Warszawska” 1893, t. 2, s. 490–523.

¹⁶⁵ Pozytywną ocenę współczesnego znaczenia badań Brücknera w zakresie religioznawczych studiów bałtologicznych wbrew stanowisku H. Biezaisa daje M. Kosman. Por. w tej kwestii H. Biezais: *Dzieje badań nad religią Bałtów*, „Euhemer” 1976, nr 1, s. 19–35 oraz M. Kosman: *Polskie, rosyjskie i radzieckie badania nad religią Bałtów*, dz.cyt., s. 37–54.

¹⁶⁶ A. Brückner: *Slaven* [w:] J. Leipoldt: *Handbuch der Religionswissenschaft*, Berlin 1922.

¹⁶⁷ A. Brückner: *Slaven und Litauer* [w:] *Lehrbuch der Religionsgeschichte* hrsg. von A. Bertholet und E. Lehmann, Tübingen 1925, wyd. 2, t. 2, s. 506–539.

¹⁶⁸ A. Brückner: *Slaven* [w:] *Religionsgeschichtliches Lesenbuch*, Tübingen 1926, z. 3, s. 1–17.

¹⁶⁹ A. Brückner: *Litauische Religion* [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1929, wyd. 2, t. 3, kol. 1674–1675.

¹⁷⁰ A. Brückner: *Slavische Religion* [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1931, wyd. 2, t. 5, kol. 582–585.

ski i wydał wiele ważnych religioznawczych tekstów. Na szczególne przypomnienie zasługuje tu jego dzieło *Epos. Zbiór arcydzieł poezji epickiej wszystkich czasów i narodów w streszczeniach i wyciągach*, Brody 1909–1912, t. I–V. Tom I zawiera pierwsze (lecz nie z języków oryginału) polskie tłumaczenie babilońskiego eposu o stworzeniu świata *Enuma elisz*, tom II to teksty egipskie, tomy III i IV zawierają kolejno fragmenty *Ramayany* i *Mahabharaty*, natomiast tom V zawiera fragmenty *Iliady* Homera. Wcześniej A. Lange opracował czterotomowy *Krótki zarys literatury powszechnej*, Warszawa 1908–1909, gdzie w ramach prezentacji literatury starożytnej i średniowiecznej, a także literatury ludów romańskich, germańskich i słowiańskich znajdują się również religioznawczo cenne teksty. Inną ważną pracą A. Langego jest zbiór *Dywan wschodni. Wybór arcydzieł literatury egipskiej, asyro-babilońskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej i indyjskiej*, Warszawa 1921, w którym większość przekładów jest jego autorstwa. Religioznawczo cenne teksty, tłumaczone przez A. Langego (współ z A. Tomem) znajdują się także w pracy *Panteon literatury wszechświatowej*, Warszawa 1920–1921, t. 1–2.

Postać A. Langego może być (podobnie jak np. I. Radlińskiego) dość typowym przykładem trudnych losów polskiego inteligenta w ówczesnej rzeczywistości. Z Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie rozpoczął studia przyrodnicze, usunięto go wraz z innymi studentami wskutek antyrosyjskich zajęć. Pracował zatem po wiejskich dworach jako nauczyciel. W roku 1886 wyjechał do Paryża, gdzie podjął studia (najprawdopodobniej) w zakresie filozofii i literatury. Borykanie się z problemami finansowymi, poszukiwania (także przez ogłoszenia w prasie) posady powodowały, że dla A. Langego jego działalność translatorska, literacka i eseistyczna była często jedynym źródłem utrzymania. Stąd pisywał wiele i tłumaczył dużo z rozmaitych języków z różnym stopniem staranności, nie zawsze opierając się wyłącznie na oryginałach¹⁷¹.

Dla rozwoju polskiego religioznawstwa ważnym faktem było również opublikowanie przez A. Langego (pod pseudonimem A. Wrzesień) fragmentów hasła o wierzeniach pierwotnych z *Encyclopaedia Britannica* głośnego ewolucjonisty Andrew Langa¹⁷². Ponadto Antoni Lange dokonał przekładu na język polski znanego podręcznika jednego z pionierów badań religioznawczych, profesora historii religii uniwersytetu w Amsterdamie P.D. Chantepie de la Saussaye: *Historia religij...*, Warszawa 1918. Niestety, nie posłużył się tu pełnym wydaniem, lecz znacznie skróconą (drugą, z roku 1916) francuską edycją tego dzieła, przez co ważne partie tekstu (np. pionierska część poświęcona fenomenologii religii) nie zostały przedstawione polskiemu czytelnikowi.

¹⁷¹ Bliżej o życiu i działalności A. Langego zob. A. Podraza-Kwiatkowska: *Lange Antoni* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1971, t. 16, s. 485–487. Por. też R. Glasner: *Literaci Żydzi we współczesnym piśmiennictwie polskim*, „Rocznik Żydowski” 1904, s. 142–158. Próby religioznawczej oceny dorobku A. Langego zawarte są w: F. Machalski: *Myśl indyjska w poezji Antoniego Lange*, „Przegląd Humanistyczny” 1932, z. 4–5, s. 417–422 oraz tegoż: *Orientalizm Antoniego Lange*, Tarnopol 1937 (tamże zarys bibliografii).

¹⁷² A. Wrzesień: *Nowa mitologia*, „Głos” 1896, nr 28, s. 653–657; nr 29, s. 678–683.

ROZDZIAŁ III

ROZWÓJ KATOLICKICH BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

F. Gabryl: *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, Kraków 1913–1914, t. 1–2; *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918–1933*, Lwów 1934; T. Manteuffel: *Uniwersytet Warszawski w latach 1915/16–1934/35. Kronika*, Warszawa 1936; ks. Z. Obertyński: *Wskrzeszenie warszawskiego Wydziału Teologicznego (Na podstawie Kroniki Uniwersytetu i materiałów archiwalnych)*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1938, nr 4, s. 190–214; M. Nowaczyk: *Zarys dziejów religioznawstwa w Polsce. Program i wskazówki bibliograficzne*, Warszawa 1962; W.M. Bartel: *Wydział teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego na przełomie dwóch wieków (od poł. XIX w. do końca I wojny światowej)*, „Analecta Cracoviensia” 1969, t. 1, s. 404–428; tenże: *Przyczynek do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego jako ośrodka naukowego Metropolii Krakowskiej za czasów II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, „Analecta Cracoviensia” 1971, t. 3, s. 423–437; ks. S. Nagy: *Apologetyka polska* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. I, s. 185–217; ks. L. Stachowiak: *Rozwój nauk biblijnych w XIX i początkach XX wieku (z ogólną charakterystyką okresu międzywojennego)* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. I, s. 31–66; tenże: *Katolicka biblistyka polska w latach 1900–1945* [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Praca zbior. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1978, s. 551–567; Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 47–65; tenże: *The Beginnings of the Science of Religions in Poland (1873–1918)*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 11–51; ks. F. Gryglewicz: *Pięćdziesiąt lat Sekcji Biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1968, z. 1, s. 5–12; ks. R. Łukaszyk: *Pięćdziesięciolecie teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1968, z. 2, s. 5–53; P.O. Szolc/Scholzl: *Religionswissenschaft in Polen*, „Numen” 1971, t. 18, s. 45–80; H. Zimoń SVD: *Działalność naukowo-dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [w:] *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. Henryka Zimonia SVD, Pieniężno 1980, s. 231–245; *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, red. ks. H.E. Wyczawski OFM, ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1981–1983, t. 1–7; *Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego 1915–1939*. Pod red. A. Garlickiego, Warszawa 1982; bp W. Urban: *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie i jego znaczenie dla nauki polskiej w okresie międzywojennym i jej organizacji w Polsce Ludowej*, „Studia Lubaczoviensia” 1983, t. 1, s. 2–62; H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religiológica” 1987, z. 20, s. 55–63; M. Mikołajczyk: *Warszawski i lwowski ośrodek katolickiego religioznawstwa w Polsce międzywojennej*, Opole 1987; H. Grzymała-Moszczyńska, H. Hoffmann: *The Science of Religion in Poland. Past and Present*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1998, s. 352–372.

W drugiej połowie XIX w. poczęły się również rozwijać naukowe badania religioznawcze, prowadzone przez badaczy katolickich. Wobec nieufnego stosunku do protestanckich (liberalnych) „nowinek” – a za takie uznawano m.in. religioznawstwo – katolicka refleksja nad religią rozwijała się głównie w obrębie teologii, filozofii religii, biblistyki i historii Kościoła (w tym zwłaszcza w ramach problematyki genezy chrystia-

nizmu). Wiązało się to także ze specyficznym sposobem pojmowania religioznawstwa przez badaczy katolickich. Z. Poniatowski podkreśla, iż

„religioznawcy katolicycy byli ograniczani wieloma momentami: 1 – wymogami posłuszeństwa wobec hierarchii (od lokalnej do centralnej, watykańskiej) i »urzędowych« jej orzeczeń (od dogmatów po instrukcje); 2 – niemożnością traktowania religioznawstwa jako nauki autonomicznej (musiała ona być podporządkowana teologii, jako jej nauka pomocnicza); 3 – koniecznością apologetycznego (a więc nie tylko heurystycznego) podchodzenia do spraw religii, co zmuszało do dualizmu badawczego – własna religia musiała być traktowana jako wyjątkowa, dana przez Boga, w odróżnieniu od wszystkich innych, »cudzych« religii, mających ludzką genezę. Sytuację utrudniał jeszcze jeden czynnik: mimo »fałszywości« wszelakich innych religii niż własna, nie można było godzić się na ludzką genezę i »istotę« religii (jako takiej). Sprzecznosc między nadprzyrodzonym charakterem religii (»w ogóle«) a wyjątkowością własnej rozwiązywano na różne sposoby; przeważała wszakże koncepcja, sięgająca czasu Ojców Kościoła, traktująca inne religie jako *logoi spermatikoi*, przygotowanie do jedynie »prawdziwej« religii – katolicyzmu»¹.

Konsekwencją podporządkowania religioznawstwa teologii były częste w owym czasie fakty uwikłania katolickich badań nad religią w analizy konfliktu stosunku „wiarę do rozumu”, w spory z modernizmem oraz w kwestie genezy religii i „życia (w tym też historyczności) Jezusa”. Ten ostatni problem zaowocował obfitą na ziemiach polskich literaturą polemiczną z poglądami E. Renana. Od wprowadzenia w 1910 r. tzw. przysięgi antymodernistycznej w teologii katolickiej zaobserwować można wyraźne objawy stagnacji rozwoju. Hasła A. von Harnacka „trzeba dogmat oczyścić przez historię” katolicycy ortodoksi przeciwstawiali hasło kard. H.E. Manninga „trzeba historię przewyciężyć dogmatem”².

Prekursorami katolickich badań nad religią na ziemiach polskich byli teologowie i filozofowie: ks. M. Morawski, ks. S. Pawlicki i ks. W.M. Dębicki.

Ks. Marian Morawski SJ (1845–1901)³ był profesorem dogmatyki na UJ, założycielem (m.in. obok ks. W. Zaborskiego) i redaktorem „Przeglądu Powszechnego”⁴ – pisma o dużym nasyceniu problematyką religioznawczą. Jako filozof był jednym z pierwszych w Polsce propagatorów neoscholastyki. Z jego licznych opracowań najgłośniejsze były książki *Celowość w naturze*, *Studyum przyrodniczo-filozoficzne*, Kraków 1887, oraz *Wieczory nad Lemanem*, Kraków 1896. Pierwotnie ukazywały się one w odcinkach w „Przeglądzie Powszechnym”. Zwłaszcza ta ostatnia praca była bardzo znana. Przetłumaczono ją na 9 języków europejskich i wydano także po japońsku. Niemieckich wydań miała aż 15, polskich 10 (do 1939 r. – 9)⁵.

Wieczory nad Lemanem to książka napisana w formie dialogów, poruszających ważne kwestie religijne, filozoficzne i teologiczne. Jej cel był jawnie apologetyczny.

¹ Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 59.

² Literacki opis klimatu sporów światopoglądowych na ziemiach polskich początków XX w. zawarł J. Parandowski w powieści *Niebo w płomieniach*, Warszawa 1985, wyd. XVII.

³ Więcej o ks. M. Morawskim zob. ks. J. Tuszowski T.J.: *O. Marjan Morawski, T.J. (1845–1901)*, Kraków 1932; A. Bystry: *Wiara a nauki przyrodnicze u ujęciu ks. M. Morawskiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1927, s. 297–313; ks. J. Majkowski T.J.: *Filozofia religii O. Mariana Morawskiego 1845–1901*, „Przegląd Powszechny” 1952, t. 234, s. 142–156. Por. też S. Nagy: *Apologetyka polska* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. I, s. 199–200.

⁴ „Przegląd Powszechny” powstał wówczas, gdy jezuici galicyjscy przejęli od ks. E. Podolskiego, czasopismo „Przegląd Lwowski” i zaczęli je wydawać z początkiem 1884 r. już pod nową nazwą.

⁵ Por. *Od Wydawnictwa* [w:] M. Morawski: *Wieczory nad Lemanem*, Warszawa 1984, wyd. 10, s. 5.

Autor starał się czytelnika przekonać, iż katolicyzm jest najdoskonalszą z religii. Książka ta adresowana była do ludzi wykształconych i odczytanych już w problematyce filozoficzno-teologicznej i religioznawczej. W trakcie prowadzonych dialogów mamy w niej liczne odniesienia chrześcijaństwa do hinduizmu, zaratusztrianizmu, buddyzmu, religii Chin i islamu, a także (choć sporadycznie) do wiedzy etnologicznej. Ponadto prowadzący spory bohaterowie książki często odwołują się do ówczesnych autorytetów z zakresu biblistyki i religioznawstwa, w tym do E. Renana, D.F. Straussa, A. Harnacka, W. Wundta itp.

Ks. Morawski występował także przeciwko E. Renanowi, któremu poświęcił niewielką pracę *W czym tkwi siła Renana?*, Kraków 1893. Wykazywał w niej, że źródło popularności Renana nie należy upatrywać w jego kompetencjach naukowych: językoznawczych czy filozoficznych. Tkwią one w tym, że swoje prace o dziejach Jezusa i narodu żydowskiego Renan ubrał w ponętną literacką szatę. Zatem mamy tu do czynienia – zdaniem Morawskiego – nie z nauką (do czego Renan aspirował), lecz z powieścią o miernej wartości historycznej.

Podobnie jak ks. M. Morawski, filozofem i apologetą katolickim był także członek zgromadzenia zmartwychwstańców **ks. Stefan Pawlicki** (1839–1916)⁶. Początkowo związany był z Warszawską Szkołą Główną, później z Uniwersytetem Jagiellońskim, którego wiele lat był dziekanem, prorektorem, a w latach 1905–1906 także rektorem. Był autorem licznych publikacji z zakresu teologii, filozofii, psychologii i socjologii. Również on podjął się krytyki poglądów E. Renana pierwotnie na łamach „Przeglądu Polskiego”, następnie poświęcając mu broszury: *Kapłan z Nemi. Dramat Ernesta Renana*, Kraków 1886 oraz *Renana historia narodu żydowskiego*, Kraków 1888; co zostało uwieńczone obszerną monografią *Żywot i dzieła Ernesta Renana*, Kraków 1896 (skrótowe wydanie w języku niemieckim, Wiedeń 1894). Ks. Pawlicki napisał także sporo prac polemicznych względem filozofii pozytywistycznej i darwinizmu.

Religioznawcze wątki, poza wspomnianą już biografią Renana, zawierała także praca ks. S. Pawlickiego *O początkach chrześcijaństwa*, Kraków 1884. Powstała ona jako rezultat prowadzonych przez ks. Pawlickiego od kwietnia 1882 r. wykładów w Accademia di Religione Cattolica w Rzymie, które wcześniej (w latach 1882–1883) drukowane były po włosku w „La Rassegna Italiana”. W roku 1885 książka ta ukazała się w Moguncji po niemiecku. Opracowanie to zyskało dużą popularność również poza granicami naszego kraju, co ułatwiło Pawlickiemu przewyciężenie początkowych sprzeciwów władz austriackich w objęciu przezeń katedry filozofii na Wydziale Teologicznym UJ. Oddziałała także silnie na H. Sienkiewicza, który częściowo korzystał z niej, pisząc *Quo vadis*.

W omawianej pracy autor, niezależnie od historycznych analiz wczesnego chrześcijaństwa, podjął także polemikę z poglądami wywodzącymi chrześcijaństwo z zaratusztrianizmu, hinduizmu i buddyzmu, wykazując dobrą znajomość orientalnych systemów religijnych. Ponadto Pawlicki przeprowadził również gruntowną krytykę „szkoły tybingeńskiej” F.Ch. Baura. Pomimo apologetycznego charakteru to wnikliwe studium wczesnego chrześcijaństwa jest cenne religioznawczo, gdyż jego autor odniósł się do

⁶ Podstawową pracę o ks. Pawlickim jest monografia Cz. Głombika: *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973 – głównie rozdz. 3: *Świadomość religijna a potrzeby ortodoksji*, s. 157–211. Zob. też ks. B. Micewski: *Pawlicki Stefan (1839–1916)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Pod red. ks. H.E. Wyczawskiego OFM, Warszawa 1982, t. 3, s. 160–166.

poglądów znanych badaczy religii najrozmaitszych orientacji (np. F.M. Müllera, A. de Gubernatisa, A. Kuhna, E. Renana, Emila Burnoufa). Wartościowe z religioznawczego punktu widzenia jest także obszerne kompendium Pawlickiego *Filozofia Ojców Kościoła*, Kraków 1891. Ks. Pawlicki silnie oddziałal na wielu znanych później, młodszych uczonych, podejmujących także badania religioznawcze. Do najgłośniejszych z nich zaliczyć można B. Malinowskiego, T. Sinkę i F. Znanieckiego.

Polemiczną wobec poglądów Pawlickiego pracę *Renan i renanizm* opublikował w „Przeglądzie Katolickim”⁷, działający w Warszawie, **ks. Władysław Michał Dębicki** (1853–1911)⁸. Ks. Pawlicki, mimo krytyki renanizmu, doceniał w Renanie pisarza i uczonego, ks. Dębicki natomiast uważał, że na taką ocenę Renan nie zasługuje, a jego działalność naukową i pisarską uznał za jednoznacznie szkodliwą.

Z innych opracowań ks. Dębickiego religioznawczo cenne są prace poświęcone buddyzmowi. Monografia *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896, ukazuje zasadnicze zręby buddyjskiej doktryny, natomiast w *Studiach i szkicach religijno-filozoficznych*, Warszawa 1901, t. 1–2, ks. Dębicki porównał buddyzm z chrześcijaństwem.

Prace dotychczas omawianych katolickich badaczy religii miały dość szeroki zakres oddziaływania, bowiem z reguły były najpierw publikowane (w odcinkach) w ówczesnej prasie katolickiej, ciesząc się dużą poczytnością.

Z. Poniatowski za właściwego twórcę rodzimego religioznawstwa katolickiego uważał **ks. Władysława Zaborskiego TJ** (1830–1900)⁹. Ks. Zaborski miał dość skomplikowaną drogę życiową. Brał udział w powstaniu węgierskim 1848 r., następnie ukończył studia inżynierskie w Paryżu, pracował w kraju jako inżynier i nauczyciel. W roku 1870 (w wieku 40 lat) wstąpił do zakonu jezuitów. W latach 1884–1885 był redaktorem „Misji Katolickich”, a następnie współzałożycielem „Przeglądu Powszechnego”, z którym ściśle współpracował. Tam właśnie (w latach 1884–1885) ukazał się zbiór jego artykułów – wydany później jako książka *Darwinizm wobec rozumu i nauki*, Kraków 1886 – który przyniósł mu znaczną popularność. Dla religioznawstwa najcenniejsze jego prace to wydane w Krakowie *Źródła historyczne Wschodu odnośnie Pisma św.*, 1888; *Religie Aryów wschodnich*, 1894. Ostatnia z wymienionych tu prac to obszerne, kompetentne studium religii Iranu (mazdeizmu) i Indii (hinduizmu, buddyzmu, dżinizmu) zarówno w aspekcie historycznym, jak też (zwłaszcza w odniesieniu do Indii) współczesnym. Ks. Zaborski w omawianej pracy dokonał szczegółowego przeglądu filozoficzno-religijnej literatury mazdeizmu i hinduizmu oraz tamtejszych zabytków architektury sakralnej, a także odniósł się do współczesnych mu poglądów na temat religii Indii. Ostro sprzeciwił się naturystycznej interpretacji bóstw wedyjskich F.M. Müllera (odrzucił też jego koncepcję henoteizmu). Zaborski uważał, że pierwotnie

⁷ „Przegląd Katolicki” 1897, nr 9, s. 129–131; nr 10, s. 146–149; nr 11, s. 164–166; nr 12, s. 180–181; nr 13, s. 196–198.

⁸ Bliżej o nim por. ks. W. Banaszak: *Dębicki Władysław Michał* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, Warszawa 1981, t. 1, s. 387–391. Por. też F. Gabryl: *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, Warszawa 1914, t. 2, s. 287–295.

⁹ Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce*, dz.cyt., s. 60. Por. też . S. Nagy: *Apologetyka polska...*, dz.cyt., t. 3, cz. 1, s. 198, 202–216. Por. też ks. M. Morawski: *Śp. ks. Władysław Zaborski TJ.*, „Przegląd Powszechny” 1900, t. 66, s. 189–192; ks. L. Grzebień SJ: *Zaborski Władysław (1830–1900)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, Warszawa 1983, t. 4, s. 495–496.

zarówno religie Iranu, jak też Indii były objawione, a zatem i monoteistyczne, o czym świadczą ich liczne podobieństwa z motywami biblijnymi.

Ks. Zaborski był jednym z pierwszych rodzimych krytyków ewolucjonistycznych poglądów na genezę religii. W pracy *Najstarsze ludy na świecie. Studium etniczno-religijne*, Kraków 1898, krytykował – z pozycji teologicznych – tezę o „ateizmie pierwotnym”, wskazując, iż klóci się ona z twierdzeniem o pierwotnym Objawieniu. Zdaniem Zaborskiego, religie „prymitywne” i politeistyczne są wynikiem degeneracji pierwotnej „jednobożności”, której ślady u ludów pierwotnych pragnął wykazać, odwołując się do danych archeologicznych, etnologicznych (tu zwłaszcza do badań A.W. Howitta i A. Langa) i lingwistycznych¹⁰. W swoich poglądach Zaborski był prekursorski wobec koncepcji „monoteizmu prakultury” (pramonoteizmu) W. Schmidta.

Właśnie z dyfuzjonistycznymi koncepcjami W. Schmidta wiąże się katolicka kontrofensywa przeciwko ewolucjonistycznym teoriom religii. W dziejach polskiego religioznawstwa związana jest ona z postaciami wielu duchownych katolickich, w tym zwłaszcza ks. I. Radziszewskiego, ks. S. Szydełskiego i ks. J. Archutowskiego.

Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922) wybitny teolog i filozof – zwolennik neotomizmu – był absolwentem (1896) Akademii Duchownej w Petersburgu. Była to wyższa uczelnia teologiczna kształcąca duchownych dla potrzeb polskiego Kościoła katolickiego. Później pogłębiał swoje filozoficzne wykształcenie m.in. w Louvain, gdzie w 1900 r. uzyskał doktorat za pracę *La religion et l'évolutionisme de Ch. Darwin et H. Spencer* u kardynała D. Merciera. W roku 1909 zainicjował wydawanie we Włocławku (gdzie początkowo ukończył seminarium, później zaś wykładał jako profesor) „Ateneum Kapłańskie” – pisma, w którym obficie obecna była także problematyka religioznawcza.

W latach 1914–1918 Radziszewski był rektorem petersburskiej Akademii Duchownej, po czym został pierwszym (w latach 1918–1922) rektorem nowo założonego katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, do którego zorganizowania walnie się przyczynił¹¹.

W dziejach polskiego religioznawstwa właśnie ks. Radziszewski jako pierwszy przybliżył polskiemu czytelnikowi założenia teorii pramonoteizmu W. Schmidta. W artykule *Dwie metody w nauce porównawczej religii*¹² przeprowadził krytykę ewolucjonizmu, odwołując się m.in. do prac A. Bastiana, L. Frobeniusa, B. Ankermanna, F. Graebnera, i przeciwstawił mu metodę „cykli kulturalnych” (kręgów kulturowych). Uzasadniał tam tezę o tożsamości ludów „prymitywnych” (współczesnych społeczeństw plemiennych) z „pierwotnymi” (żyjącymi u zarania dziejów ludzkości) i istnieniu u tych ludów Praobjawienia. W książce *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*,

¹⁰ Por. E. Peczółko-Pustelnik: *Recepcja szkoły kulturowohistorycznej w religioznawstwie polskim* [w:] *Działalność Instytutu Anthropolos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Pieniężno, 1980, s. 74.

¹¹ Więcej o ks. I. Radziszewskim zob. A. Wojtkowski: *Książd Idzi Radziszewski*, Lublin 1948; W. Nowodworski: *Bibliografia prac Idzi Radziszewskiego oraz artykułów i fragmentów prac o nim*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, z. 2, s. 131–135; ks. M. Rechowicz: *Książd Idzi Radziszewski (Próba charakterystyki postaci)*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 81, z. 3, s. 412–423; tenże: *Książd Idzi Radziszewski* [w:] *70 żywotów. Portrety, sylwetki, wywiady i wspomnienia o ludziach...*, wybrał i zredagował J. Paluchowski, Kraków 1977, s. 109–118; G. Karolewicz: *Książd Idzi Radziszewski założyciel Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1871–1922)* [w:] *Chrześcijaństwo*. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1982, t. 9, s. 9–86; ks. H.E. Wyczawski: *Idzi Radziszewski (1871–1922)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, Warszawa 1982, t. 3, s. 483–485.

¹² „Ateneum Kapłańskie” 1911, t. 5, s. 231–250.

Włocławek 1911¹³, Radziszewski przeprowadził gruntowną krytykę ówczesnych teorii genezy religii i pierwotnych jej form. W tym – bez wątpienia – nader kompetentnym opracowaniu odniósł się krytycznie m.in. do teorii animizmu (E.B. Tylora), fetyszyzmu (A. Comte’a), totemizmu (E. Durkheima), magii (J.H. Kinga i J.G. Frazera), manizmu (H. Spencera) i astralistyki (E. Stuckena, H. Wincklera i A. Jeremiasa), broniąc koncepcji Praobjawienia i metody badań kulturowohistorycznych (L. Frobeniusa, F. Graebnera, B. Ankermanna, W. Schmidta). Warte podkreślenia jest także to, że Radziszewski wykazując dużą erudycję (także religioznawczą), nie tylko odwoływał się (często krytycznie) do prac klasyków ówczesnego religioznawstwa (C.P. Tiele, P.D. Chantepie de la Saussaye, F.M. Müller, A. Kuhn, A. Réville, E. Goblett d’Alviella, N. Söderblom, S. Reinach, W. James, W. Wundt, A. Lang i in.), ale również do polskich badaczy i popularyzatorów wiedzy o religiach – nie tylko katolickich (M. Morawski, W. Zaboriski) – ale także laickich (oprócz I. Radlińskiego), również J. Wasercuga /Wasowskiego/ (*Teorie powstania i przyszłość religii*, Warszawa 1905), W. Schreibera (*Twórcy bogów. Z tajemnic wierzeń ludów pierwotnych*, Lwów 1904) i B. Bobrowskiej (*Jak powstały religie*, Kraków 1910), wywodzących się z kręgów wolnomyślicielskich, których prace dotychczas katolicki badacze lekceważyli i przemilczali¹⁴.

Duży wkład w rozwój polskiego religioznawstwa włożył biblista i teolog, ale zarazem historyk religii **ks. Szczepan Szydelski** (1872–1967). Był on (w latach 1912–1939) profesorem teologii i historii religii na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie pełnił (w latach 1919–1922) także funkcje dziekana i prodziekana Wydziału Teologicznego. Po II wojnie światowej ks. Szydelski był profesorem w seminariach duchownych w Kalwarii Zebrzydowskiej i w Nysie. Ks. Szydelski przyczynił się w 1922 r. do powstania Polskiego Towarzystwa Teologicznego, po czym był (w latach 1927–1939, po śmierci ks. K. Waisa) jego długoletnim prezesem¹⁵. Napisał wiele religioznawczo wartościowych opracowań. Z zakresu biblistyki należy przypomnieć jego książki: wydaną we Lwowie *Z walki o nadprzyrodzony charakter Biblii*, 1904 (doktorat), oraz w Warszawie monografię *Początki chrześcijaństwa...*, 1911 (habilitacja). Druga z wymienionych tu prac to rzetelne studium dziejów wczesnego chrystianizmu z krytycznym przeglądem źródeł i licznymi odniesieniami do ówczesnych orientacji badawczych tego zagadnienia. Ósmy rozdział poświęcony został gruntownej krytyce astralistycznych poglądów A. Niemojewskiego zawartych w pracy *Bóg Jezus...*

Ważnym kręgiem zainteresowań ks. Szydelskiego była kwestia genezy religii. Jednoznacznie opowiadał się w tej sprawie za koncepcjami W. Schmidta, których był gorącym propagatorem. Już w 1911 r. w „Ateneum Kapłańskim” opublikował artykuł *Ludy pigmejskie a stan człowieka pierwotnego*¹⁶, w którym zrecenzował pracę W. Schmidta: *Die Stellung der Pygmäenvölker...*, poświęconą Pigmejom, gdzie zaznaczone zostały już podstawowe założenia „szkoły kulturowohistorycznej”¹⁷. Poglądom

¹³ Pierwotnie wydane w odcinkach w „Ateneum Kapłańskim” 1909–1910.

¹⁴ Podkreślił to Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce*, dz.cyt., s. 60–61.

¹⁵ Religioznawcze znaczenie działalności PTT przedstawił M. Mikołajczyk: *Warszawski i lwowski ośrodek katolickiego religioznawstwa w Polsce międzywojennej*, Opole 1987, s. 72–74.

¹⁶ „Ateneum Kapłańskie” 1911, t. 6, s. 395–410.

¹⁷ Por. sprawozdania S. Szydelskiego z działalności naukowej rzeczników szkoły kulturowohistorycznej: *Kurs etnologii religijnej i historii religii w St. Gabriel*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński” 1923, z. 2, s. 262–271 oraz *Tydzień etnologii katolickiej i historii religii w St. Gabriel...*, „Gazeta Kościelna” 1923, t. 30, s. 169–170, 176, 186–187, 194–195.

W. Schmidta i ich zestawieniu z badaniami francuskiego archeologa i znawcy epoki prahistorycznej J. de Morgana poświęcił Szydelski obszerne studium *Czasy przedhistoryczne w świetle badań J. Morgana i ks. W. Schmidta*¹⁸.

Bez wątpienia, ks. S. Szydelski był przede wszystkim teologiem-apologetą, jednak w wielu jego pracach widać dobrą znajomość ówczesnych badań religioznawczych i świetną orientację w ich metodologicznej różnorodności. Ks. Szydelski recenzował znane podręczniki historii religii S. Reinacha¹⁹ i P.D. Chantepie de la Saussaye²⁰, a także głośny wówczas katolicki podręcznik A. Anwandra: *Die Religionen der Menschheit*...²¹.

Z religioznawczego punktu widzenia najcenniejsze są dwie obszerne książki ks. Szydelskiego: *Studia nad początkami religii*, Lwów 1916, oraz *Historia religii a religia objawiona*, Lwów 1916, a także mniejsze porównawcze studium *Eschatologia irańska a biblijna*, Lwów 1938.

W pracy *Studia nad początkami religii* Szydelski zawarł porównawczy przegląd początków religii w najstarszych cywilizacjach (Egiptu, Chaldei oraz Indoeuropejczyków), po czym próbował naszkicować religię czasów prahistorycznych na podstawie danych archeologicznych, stwierdzając w konkluzji, że analizy takie nie są wystarczające i poznanie genezy wierzeń religijnych jest możliwe dzięki odwołaniu powyższych badań także do danych etnologicznych. Szydelski wykazał się tutaj znajomością metody „kręgów kulturowych” F. Graebnera i B. Ankermanna, jak też docenił jej znaczenie dla badań prowadzonych przez W. Schmidta. Podobnie jak w pracy Radziszewskiego, także u Szydelskiego widoczna jest znakomita znajomość ówczesnych trendów w nauce o religiach, które autor krytycznie ocenia. Poszczególne rozdziały książki poświęcone są teoriom: naturystyczno-filologicznej (Müllera), animizmu (Tylora), manizmu (Spencera), magii (Frazera) oraz socjologizmowi (Durkheima, Huberta i Maussa). Choć autor opowiadał się wprost za teorią o pierwotnym monoteizmie, to jednak wobec metody „kręgów kulturowych” potrafił zachować krytyczny dystans, uznając ją za zbyt młodą, aby można było w pełni polegać na wyprowadzonych z jej pomocą wnioskach.

Monografia *Historia religii a religia objawiona* jest pierwszym polskim katolickim zarysem badań religioznawczych. S. Szydelski we wstępnej części pracy starannie opisał genezę religioznawstwa (historii religii), wyjaśnił jego główne założenia badawcze i omówił stosowane w jego ramach metody badawcze. Ukazał także formy organizacyjne ówczesnej nauki o religiach (kongresy, czasopisma, katedry, muzea itp.). Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt podjęcia przez Szydelskiego próby całościowej prezentacji i oceny katolickiej historii religii. Pomimo głębokiej znajomości ówczesnego religioznawstwa Szydelski – wbrew już wówczas ustalonej jego tradycji – przeciwstawia judeochrześcijaństwo („religię objawioną”) innym systemom wierzeniowym. Praca ma zatem (co sam autor *expressis verbis* przyznaje) głównie cel apologetyczny i pole-

¹⁸ „Ateneum Kapłańskie” 1927, t. 13, s. 126–148. Zob. też recenzję ks. S. Szydelskiego: *W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee, Münster-Aschendorf 1912*, „Gazeta Kościelna” 1913, t. 21, s. 177 i 188.

¹⁹ S. Szydelski: „Orfeusz” *Reinacha*, „Gazeta Kościelna” 1910, t. 18, s. 504–506, 522–524.

²⁰ S. Szydelski: Nowe wydanie „*Historii religii*” Chantepie de la Saussaye’a, „Ruch Teologiczny” 1929, nr 2, s. 25–30.

²¹ Szydelski [S.], ks. [rec. z:] A. Anwander: *Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch...*, Freiburg 1927, ss. XVIII + 567, „Przegląd Teologiczny” 1929, t. 10, s. 378–381.

miczny, zwłaszcza wobec niemieckiej *religionsgeschichtliche Schule*²² i historii religii pojmowanej jako dyscyplina badawcza przeciwstawiana teologii. Ponadto omawiana praca jest też cennym zarysem dziejów religii egipskiej i asyryjsko-babilońskiej oraz hinduizmu, buddyzmu i mitraizmu. Osobne jej części poświęcono także problematyce misterii, cudom, wróżbiarstwu i idei mesjańskiej.

Kolejnym religioznawczo cennym kręgiem zainteresowań ks. S. Szydelskiego były również religie hellenistyczne. Tu ks. Szydelski podejmował także polemiki z czołowymi polskimi filologami klasycznymi, T. Zielińskim i R. Gansińcem, wówczas gdy ich prace dotyczyły epoki wczesnego chrześcijaństwa. Zarzucał im, że stosowana przez nich „metoda filologiczna” może prowadzić do błędnych ustaleń. W lwowskim „Przeglądzie Teologicznym” ks. Szydelski zamieścił zbiorcze omówienie tego obszaru zagadnień w artykule *Metoda filologów w badaniach nad początkami chrześcijaństwa*²³. Szczególnie cenne z omawianego zakresu zainteresowań ks. Szydelskiego są jego artykuły zamieszczane w „Ateneum Kapłańskim” (wydane także jako nadbitki) *Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo*, 1928²⁴, oraz *Hellenizm a chrześcijaństwo*, 1938²⁵, w których Szydelski zajmował polemiczne stanowisko wobec naszego ówczesnie najwybitniejszego znawcy epoki hellenizmu T. Zielińskiego.

Miarą uznania religioznawczych kwalifikacji ks. Szydelskiego może być fakt, że Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego starał się o jego przeniesienie do Warszawy w nadziei powierzenia mu katedry historii religii. Szydelski odmówił z powodu zaangażowania się we Lwowie w liczne obowiązki polityczno-społeczne²⁶. Był m.in. długoletnim radnym miasta Lwowa, a także posłem do Sejmu i inicjatorem wielu akcji charytatywnych i społeczno-kulturalnych²⁷.

Liczący się wkład w rozwój rodzimych badań religioznawczych wniósł także wybitny biblista i historyk religii, znawca ST **ks. Józef Archutowski** (1879–1944). Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, iż ks. Archutowski w latach 1918–1920 był profesorem pierwszej w Polsce Katedry Historii Religii na katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Katedra ta była pierwszą religioznawczą polską placówką akademicką. Od 1920 aż do 1939 r. ks. Archutowski był profesorem Studium Starego Testamentu Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kilkakrotnie pełnił też funkcję dziekana tamtejszego Wydziału Teologicznego. Od roku 1920 ks. Archutowski zainicjował wydawanie serii wydawniczej zatytułowanej *Sprawy biblijne*. Do roku 1933 w jej ramach ukazało się 16 monografii naukowych. W roku 1937 był organizatorem (razem z ks. P. Stachem i ks. F. Rosłańcem) I Zjazdu Biblistów Polskich w Krakowie, a także założycielem

²² S. Szydelski: *Historia religii a religia o objawiona*, Lwów 1916, s. 11. Por. zwłaszcza polemikę na s. 322–323 z C. Clemenem i jego pracą *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, Giessen 1904.

²³ „Przegląd Teologiczny” 1922, t. 3, s. 183–204.

²⁴ „Ateneum Kapłańskie” 1928, t. 21, s. 1–16, 105–135, 227–247.

²⁵ Tamże, 1938, t. 41, s. 209–232 i 337–351.

²⁶ Por. ks. P. Stach: *Wydział Teologiczny w latach 1918–1934* [w:] *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918–1934*, Lwów 1934, s. 114.

²⁷ Bliżej o życiu i działalności ks. S. Szydelskiego zob.: bp. W. Urban: *Ksiądz profesor Szczepan Szydelski*, Rzym 1969; T. Nowacki: *Ksiądz profesor Szczepan Szydelski*, „Novum” 1980, nr 5, s. 141–148; ks. J. Mandziuk: *Szydelski Szczepan* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 7, s. 253–263.

i (w latach 1937–1939) redaktorem „Przeglądu Biblijnego”, którego wydawanie wzorował na „Revue Biblique”²⁸.

W biblistyce ks. Archutowski zasłużył się wprowadzeniem do Polski nowoczesnego kierunku egzegezy biblijnej, opartego na uwzględnianiu zdobyczy historycznych²⁹. Jest to tym bardziej godne podkreślenia, że ówczesna (od drugiej połowy XIX w.) biblistyka katolicka (nie tylko w Polsce) stała na bardzo niskim poziomie. W wielu szkołach teologicznych nauki biblijne traktowano jako przedmioty nadobowiązkowe, a bywało że w ogóle nie uwzględniano ich w programie studiów. Biblistyka ograniczała się jedynie do komentowania *Pisma Świętego* w duchu tradycyjnym. Stan ten był wyraźnie widoczny, zwłaszcza na tle burzliwie rozwijającej się biblistyki protestanckiej, uwzględniającej właśnie najnowsze odkrycia archeologiczne, językoznawcze i historyczne dokonane na Bliskim Wschodzie. Zastoju nie przezwyciężył tu nawet Sobór Watykański I. Dopiero, zaniepokojony tym stanem rzeczy, papież Leon XIII wydał w 1893 r. specjalną encyklikę o studiach biblijnych *Providentissimus Deus*³⁰, w której apelował o większe zainteresowanie studiami biblijnymi i dostosowaniem ich do współczesnych warunków. Apel ten współgrał ze staraniami dominikanów, którzy w porozumieniu z papieżem w swoim domu misyjnym w Jerozolimie założyli już w 1890 r. specjalną szkołę wraz z biblioteką i muzeum, której kierownikiem był najwybitniejszy ówczesny biblista katolicki o. Maria Józef Lagrange³¹. Archutowski poznał go w trakcie swojego dwukrotnego pobytu w Ziemi Świętej. Lagrange wysoko cenił erudycję Archutowskiego, o którym twierdził, że „nic nowego nie można mu powiedzieć, bo czytał wszystko”³². Warto także przypomnieć, że z *Gramatyki języka hebrajskiego*, Warszawa 1908, (wyd. 2, 1925) ks. Archutowskiego korzystały całe pokolenia polskich biblistów. Ponadto pracujące pod jego auspicjami Koło Biblistów Uczniów UJ (założone przezeń i działające w latach 1921–1930 jako Koło Biblistów UJ) opracowało w Krakowie w 1932 r. cenną dla badań biblistycznych i religioznawczych *Polską bibliografię biblijną od 1900–1930 r.*

²⁸ Szerzej o ks. Archutowskim zob. ks. S. Grzybek: *Wspomnienie o ks. Józefie Archutowskim*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1950, nr 3, s. 164–173; ks. S. Łach: *Śp. ks. Józef Archutowski*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1965, z. 1, s. 5–10 (bibliogr. s. 7–8); ks. F. Gryglewicz: *Archutowski Józef* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1973, t. 1, kol. 889–890; Z. Poniatowski: dz.cyt., s. 60 i 62; H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religioznawcze” 1987, z. 20, s. 58–59; S. Cinal: *Ks. prof. A. Klawek i ks. prof. J. Archutowski jako religioznawcy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 55–58; ks. R. Bogacz: *Ks. prof. Józef Archutowski (1879–1944): Życie i dzieło na tle epoki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 34–38; ks. S. Piech: *Ks. Józefa Archutowskiego umiłowanie Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 39–43. Por. też hasło ks. J. Kracika: *Archutowski Józef (1879–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 5, s. 52–56.

²⁹ W. T[yloch]: *Archutowski Józef (1879–1944)* [w:] „Euhemer” 1967, nr 3, s. 9.

³⁰ Ks. Archutowski przetłumaczył tę encyklikę na język polski i w 1934 r. wydał ją z własną przedmową.

³¹ O. M.J. Lagrange wywarł znaczący wpływ na ks. Archutowskiego, który kolejne prace Lagrange’a recenzował w „Przeglądzie Powszechnym”. Po śmierci Lagrange’a w 1938 r. ks. Archutowski omówił jego naukowy dorobek i znaczenie dla ówczesnych badań biblistycznych w artykułach: *O. Maria Józef Lagrange (8 III 1855–10 III 1938)*, „Głos Narodowy” 1938, nr 105, s. 5–6; *O. Maria Józef Lagrange. Życie i ogólne poglądy o Piśmie św.*, „Przegląd Biblijny” 1938, t. 2, s. 103–144; *O. Maria Józef Lagrange. Życie i Pisma*, „Przegląd Współczesny” 1938, nr 10, s. 113–130; nr 11, 121–136.

³² A. Fic: *Wspomnienie o Lagrange’u*, „Przegląd Biblijny” 1938, t. 2, s. 241. Por. też ks. S. Piech, dz.cyt., s. 39.

Ks. J. Archutowski był autorem licznych prac biblistycznych i religioznawczych. Do jego najważniejszych opracowań biblistycznych zaliczyć należy prace: *Co to jest Pismo św.?*, Poznań 1922 (wyszła jako pierwsza monografia w serii *Sprawy Biblijne*); *Wstęp szczegółowy do ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 1927, oraz *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu*, Kraków 1938. Religioznawcze walory zawierają ponadto także wydane w Krakowie rozprawki ks. Archutowskiego: *Monoteizm izraelski i jego geneza*, 1924; *Kosmogonia biblijna. Rozdz. 1, 1–2.4 w świetle starowschodnich opowiadań i nauki*, 1934, oraz *Niewola babilońska*, 1935; natomiast z prac z zakresu historii, teorii i metodologii religioznawstwa na szczególną uwagę zasługują zamieszczone w „Ateneum Kapłańskim”: artykuł *Porównawcza historia religii*³³, a także dwie prace mające charakter sprawozdań z bieżących wydarzeń w religioznawczym ruchu naukowym: *Historia religii w 1912 r.*³⁴ oraz *Historia religii w 1913 roku*³⁵. Pierwszy z wymienionych artykułów zawiera historyczny przegląd głównych orientacji metodologicznych w nauce o religiach, natomiast drugi to obszerna polemika z głośną ówczesnie pracą G. Foucarta *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris 1912. W trzecim z omawianych artykułów ks. Archutowski zawarł krytyczny przegląd licznych religioznawczych publikacji, informując m.in. o pracach E. Durkheima, J.E. Carpentera, C. Clemena, O. Bouviera, M. Jastrowa itd. Ponadto Archutowski napisał także do *Podręcznej Encyklopedii Kościelnej* hasła: *Religii formy*³⁶ i *Religii historia porównawcza*³⁷.

Wykłady z historii religii ks. Archutowski prowadził już przed I wojną światową na Kursach Naukowo-Pedagogicznych w Warszawie, później – już na katolickim Uniwersytecie Lubelskim – wykladał dla studentów teologii fundamentalnej zagadnienia: *Religia ludów pierwotnych* (1918/1919); *Religia assyro-babilońska* (1919/1920)³⁸. Także w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim prowadził ogólnodostępne wykłady (1 godzina tygodniowo) dla studentów wszystkich kierunków zatytułowane: *Religia asyro-babilońska i ludów semickich* (1928/1929) oraz *Kosmogonia biblijna i kosmogonia ludów starowschodnich* (1930/1931). Problematyka religioznawcza często była przezeń podejmowana także na rozmaitych wygłaszanych w UJ wykładach publicznych.

W kwestii genezy religii również ks. Archutowski silnie ulegał koncepcji pramono-teizmu W. Schmidta. Widoczne to jest zarówno w wyżej cytowanych jego opracowaniach, jak też w sprawozdaniu *Tydzień etnologii religijnej*³⁹, z konferencji naukowej (drugiej z cyklu tygodniowych spotkań badaczy z kręgu szkoły kulturowohistorycznej), odbytej w dniach 27 VIII–4 IX 1913 r. w Uniwersytecie w Louvain. Zrecenzował także poczytną ówczesnie popularną pracę B. Bobrowskiej: *Jak powstały religie?*, Kraków

³³ „Ateneum Kapłańskie” 1913, t. 9, s. 105–122.

³⁴ Tamże, 1913, t. 9, s. 257–267.

³⁵ Tamże, 1914, t. 11, s. 254–264.

³⁶ *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1914, t. 33–34, s. 228–230.

³⁷ Tamże, s. 230–232.

³⁸ H. Zimoń: *Działalność naukowo-dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [w:] *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbiorowa pod red. Henryka Zimonia SVD, Pieniężno 1980, s. 231–232. Por. też R. Łukaszyk: *Pięćdziesięciolecie teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1968, z. 2, s. 5.

³⁹ „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1913, t. 10, s. 321–334.

1910. W bardzo krytycznej recenzji przeciwko animistycznej teorii pochodzenia religii, powtarzanej przez autorkę za E.B. Tylorem, Archutowski wysunął argument, że o pochodzeniu religii i pierwotnych jej formach orzekać może jedynie historia porównawcza religii, badająca religijność ludów „prymitywnych” różnych części świata i której ustalenia w rezultacie obaliły większość ewolucjonistycznych hipotez w tej materii⁴⁰.

W listopadzie 1939 r. ks. Archutowski został aresztowany wraz z innymi profesorami UJ i był więziony w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. Po zwolnieniu z obozu organizował tajne nauczanie, pełnił w Warszawie różne funkcje kościelne oraz prowadził wykłady dla warszawskiej inteligencji. Zginął tragicznie w czasie powstania warszawskiego przysypyany gruzami w schronie znajdującym się na terenie klasztoru Sióstr Sakramentek.

Po śmierci ks. Archutowskiego jego Katedrę Egzegezy Starego Testamentu UJ objął **ks. Aleksy Klawek** (1890–1969). Zasadnicza jego działalność religioznawcza i orientalistyczna rozwinęła się już po II wojnie światowej⁴¹. Tu przypomnijmy tylko jego znaną pracę *Noc betlejemską. Historia czy legenda? Obrona wiarygodności Łk 2,1–20*, Poznań 1921, na którą złożyła się pierwsza część jego habilitacji obronionej na Lwowskim Uniwersytecie (*Ewangelia Dzieciństwa Jezusa wg Łukasza*). Ks. Klawek wziął także udział w V Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Lund w 1929 r., gdzie wygłosił referat *Le ciel comme demeure des âmes dans la Bible*⁴².

Istotny wkład w rozwój polskiego religioznawstwa wniósł także **ks. Józef Kruszyński** (1877–1953). Po ukończonych studiach teologicznych w Akademii Duchownej w Petersburgu był on w latach 1904–1922 wykładowcą Seminarium Duchownego we Włocławku. Od roku 1923 był związany z katolickim Uniwersytetem Lubelskim, którego rektorem był w latach 1925–1933. To za jego kierownictwa w 1928 r. Ministerstwo Wyznań i Oświecenia Publicznego zatwierdziło statut uczelni i nadało nazwę Katolicki Uniwersytet Lubelski (KUL)⁴³.

Główną specjalnością Kruszyńskiego była biblistyka. Z licznych jego prac bibliistycznych na uwagę religioznawcy zasługują takie prace, jak: *Historia święta Starego Testamentu*, Warszawa 1911; *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma świętego*, Włocławek 1915; *Wstęp szczegółowy do ksiąg świętych Nowego Testamentu*, Włocławek 1916. Ponadto ks. Kruszyński przetłumaczył i zaopatrzył w krytyczne komentarze wiele tekstów starotestamentowych. Obok biblistyki ważnymi kręgami zainteresowań

⁴⁰ Ks. J. Archutowski: *B. Bobrowska, Jak powstały religie?*, Kraków 1910, „Ateneum Kapłańskie” 1911, t. 5, s. 275–278.

⁴¹ O ks. A. Klawku jako religioznawcy zob. S. Cinal: *Ks. prof. A. Klawek i ks. prof. J. Archutowski jako religioznawcy*, dz.cyt., s. 55–56. Por. też ks. J. Chmiel: *Ks. profesor Aleksy Klawek (1890–1969), biblista i orientalista*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 52–55; oraz A. Zaborski: *Prof. dr Aleksy Klawek (1890–1969)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1971, nr 2, s. 209–210.

⁴² W materiałach Kongresu zamieszczono krótki tekst ks. A. Klawka: *Der Himmel als Wohnung der Seelen nach jüdischer und christlicher Anschauung* [w:] *Actes du V-e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund*, Lund 1930, s. 331–314.

⁴³ O życiu i działalności ks. J. Kruszyńskiego zob.: ks. F. Stopniak: *Z życia ks. rektora Józefa Kruszyńskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1964, z. 1, s. 5–26; ks. F. Gryglewicz: *Pięćdziesiąt lat Sekcji Biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1968, z. 1, s. 9–10; S. Librowski: *Kruszyński Józef (1877–1953)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1970, t. 15, s. 442–443; ks. K. Rulka: *Kruszyński Józef* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 6, s. 215–222. Religioznawcze poglądy Kruszyńskiego omawia ks. P. Olecha: *Pochodzenie i rozwój religii w pracach ks. Józefa Kruszyńskiego*, Lublin 1980.

ks. Kruszyńskiego była tzw. problematyka żydoznawcza oraz historia porównawcza religii. Odnośnie do tej pierwszej z wielu opracowań Kruszyńskiego – niewolnych (niestety) od antysemickich wypadków – wspomnijmy broszury: *Religia Żydów współczesnych*, Włocławek 1923; oraz *Talmud, co zawiera i czego naucza*, Lublin 1925. Z zakresu historii religii napisał Kruszyński sporo cennych prac dotyczących rozmaitych tradycji religijnych, które publikował w różnych czasopismach katolickich, w tym głównie w „Ateneum Kapłańskim”. Do najciekawszych jego opracowań z tego zakresu należą artykuły: *Hetyci*⁴⁴; *Religia rzymska starożytna*⁴⁵; *Religia rzymska po reformie Augusta*⁴⁶; *Awesta*⁴⁷; *Mithra (ostatnia odmiana religii starożytnej irańskiej)*⁴⁸; *Orfizm i jego nauka*⁴⁹ oraz interesujące studium *Prądy umysłowe i religijne w państwie rzymskim na początku ery chrześcijańskiej. Odbicie w księgach Św. Starego i Nowego Testamentu*⁵⁰.

Ks. J. Kruszyński zajmował się również problematyką ogólnoteoretyczną w zakresie badań biblistycznych i historyczno-religijnych. Do szczególnie cennych jego opracowań z tego zakresu należą: artykuł *Współczesny kierunek biblijny w protestanckiej szkole angielskiej*⁵¹ oraz obszerna monografia *Studja nad porównawczą historją religji*, Poznań 1926.

Ostatnia z wymienionych prac jest w istocie jednym z pierwszych polskich wstępów do religioznawstwa. Składa się z trzech części. W części pierwszej omówione zostały kwestie związane z problematyką religii pierwotnej. Kruszyński, podobnie jak inni katolicy badacze religii w Polsce, opowiadał się tu wyraźnie za koncepcjami szkoły kulturowohistorycznej W. Schmidta. Część druga zawiera historyczny przegląd badań religioznawczych – także polskich. Autor ze znawstwem (częściowo za pracą L.H. Jordana: *Comparative Religion. Its Method and Scope*, London 1908) dokonał przeglądu literatury dotyczącej porównawczej historii religii, omówił dokładnie dzieje kształtowania się tej dyscypliny nauki oraz określił „zasady i metody” badań religioznawczych, inspirowany tu poglądami katolickiego teoretyka religii oraz historyka i metodologa religioznawstwa, jezuitę H. Pinarda de la Boullaye. Ostatnia, trzecia część omawianej pracy ma charakter apologetyczny. Ks. Kruszyński starał się tu wykazać brak sprzeczności pomiędzy danymi porównawczej historii religii a „religią Objawioną”. Uznaje pożyteczność badań religioznawczych także dla teologii, podkreślając jednak, że to właśnie wiara (godząca rozum człowieka z Objawieniem)⁵² jest tym czynnikiem, który może skutecznie zapobiegać mnożeniu błędnych hipotez.

Zainteresowania religioznawcze ks. Kruszyńskiego widoczne były również w realizowanej przezeń działalności dydaktycznej. Od roku 1930 do wybuchu II wojny światowej rokrocznie prowadził religioznawcze kursy dla studentów teologii o następującej tematyce: *Religia Celtów, Germanów, Skandynawów* (1930/1931); *Konfucjanizm, lamaizm, shintoizm* (1932/33); *Wybrane zagadnienia z historii religji* (1933/1934); *Kult*

⁴⁴ „Biblioteka Warszawska” 1913, t. 3, s. 310–350.

⁴⁵ „Ateneum Kapłańskie” 1913, t. 9, s. 15–32 i 135–147.

⁴⁶ Tamże, 1913, t. 10, s. 1–20.

⁴⁷ Tamże, 1917, t. 13, s. 57–58, wydane też jako odbitka pt. *Religia Awesty*, Włocławek 1917.

⁴⁸ Tamże, 1918, t. 15, s. 102–123

⁴⁹ Tamże, 1927, t. 19, s. 317–335.

⁵⁰ Tamże, 1931, t. 27, s. 1–23 i 105–127.

⁵¹ Tamże, 1912, t. 7, s. 39–48.

⁵² Ks. J. Kruszyński: *Studja nad porównawczą historją religji*, Poznań 1926, s. 234.

religijny u narodów starożytnych (1934/1935); *Religia żydowska* (1936/1937); *Kult pierwotny i kult w religiach starożytnych* (1937/1938); *Porównawcza historia religii* (1938/1939)⁵³.

Wyraźnie religioznawcze zainteresowania widoczne są również w pracach znawcy historii Starożytnego Wschodu, profesora Uniwersytetu Warszawskiego **ks. Wincentego Wilhelma Michalskiego CM** (1879–1943)⁵⁴. Najciekawszymi religioznawczo jego pracami (pominąwszy liczne prace *stricte* biblistyczne) są artykuły wymierzone przeciwko astralistyce (*O teoriach astralno-mitologicznego wykładu Biblii*⁵⁵; *Próba astralno-mitologicznego wykładu Ewangelii*⁵⁶) oraz książki: *Starożytne dzieje biblijne w świetle dokumentów najdawniejszych Wschodu, z uwzględnieniem krytyki literackiej*, Kraków 1912; *Epoka wielkich podbojów asyryjskich a prorocy Amos, Ozeasz, Izajasz*, Poznań 1924; *Ewangelie synoptyczne w świetle badań historii i nauki*, Warszawa 1927. Do pracy zbiorowej *Wielka literatura powszechna* ks. Michalski opracował także obszerny szkic *Literatura aramejsko-syryjska*⁵⁷.

Orientalistyczne i religioznawcze artykuły (oprócz licznych prac ściśle egzegetycznych) pisał także **ks. Józef Jelito /Jelitto/** (1887–1967)⁵⁸. Jako pierwszy Polak opanował biegle język akadyjski⁵⁹ i po habilitacji (w 1934 r.) na Lwowskim Uniwersytecie, uzyskanej na mocy rozprawy, porównującej (nowo odkryte wówczas) teksty z Ugarit z Biblią, wykładał język hebrajski i akadyjski na Uniwersytecie Jagiellońskim. Przedmiotem szczególnych zainteresowań tego biblisty-asyriologa były kwestie porównań *Starego Testamentu* z religiami bliskowschodniego otoczenia, czemu dawał wyraz w licznych publikacjach. Do najważniejszych jego prac o wyraźnie religioznawczych walorach zaliczyć należy monografię (doktorat) *Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrier*, Breslau 1913, oraz artykuły: *Starowschodni mit o bogu smokobójcy a Pisma proroków*⁶⁰; *Znaczenie odkryć w Ras Szamra dla pism Starego Testamentu*⁶¹. Już po II wojnie światowej religioznawcze zainteresowania ks. Jelity uwidoczniły się m.in. także w takich cennych dla religioznawstwa artykułach, jak *Światopogląd starowschodni a biblijny*⁶²; *O historiografii biblijnej i starowschodniej*⁶³; *Biblijna prawda o zmartwychwstaniu a porównawcza nauka o religiach*⁶⁴; *Bóstwa Fenicjan w świetle nowszych odkryć*⁶⁵ oraz *Wiara w sny na Wschodzie starożytnym*⁶⁶.

⁵³ H. Zimoń, dz.cyt., s. 232.

⁵⁴ Szerzej o ks. W.W. Michalskim zob. ks. E. Sitarz: *Ks. Wilhelm Wincenty Michalski. Szkic biograficzny*, „Nasza Przeszłość” 1960, t. 12, s. 259–274.

⁵⁵ „Meteor” 1911, nr 6, s. 11–14; nr 8, s. 137–141.

⁵⁶ „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1911, t. 5, s. 69–115; 267–283.

⁵⁷ *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 419–430.

⁵⁸ O życiu działalności ks. Jelity zob. A. Klawek: *Złoty jubileusz kapłaństwa ks. prof. dr Józefa Jelity*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1964, t. 17, s. 316–318; tenże: *Wspomnienie o śp. ks. prof. dr Józefie Jelito*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1967, t. 20, s. 112–114.

⁵⁹ J. Mandziuk, ks.: *Jelito (Jelitto) Józef (1887–1967)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 5, s. 594–596.

⁶⁰ „Przegląd Teologiczny” 1934, t. 15, s. 25–52, 137–173.

⁶¹ „Collectanea Theologica” 1935, nr 2, s. 245–253.

⁶² „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1948, t. 1, s. 21–31.

⁶³ Tamże, 1949, nr 1, s. 9–18.

⁶⁴ „Wiadomości Urzędowe Kurii Biskupiej Śląska Opolskiego” 1950, nr 30–31, s. 36–40.

⁶⁵ „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1952, t. 5, s. 311–327.

⁶⁶ Tamże, 1955, t. 8, s. 5–9.

Omawiając religioznawcze walory prac księży-bibliistów J. Archutowskiego, S. Szydelskiego, J. Kruszyńskiego, W.W. Michalskiego i J. Jelity, dotknęliśmy szerszej kwestii wkładu polskich bibliistów katolickich w rodzime badania religioznawcze i ich rozwój. Był on bardzo znaczący. Polscy bibliści, oprócz studiów nad *Starym i Nowym Testamentem*, przyczyniali się także często do rozwoju refleksji nad religiami Bliskiego i Dalekiego Wschodu, jak też wierzeń basenu Morza Śródziemnego, traktując badania nad tymi zagadnieniami jako niezbędną podstawę do pogłębionych studiów biblistycznych. Szczegółowa ich prezentacja znacznie przekroczyłaby ramy niniejszej pracy⁶⁷. Poprzestajemy zatem na wskazaniu, że poza wspomnianymi (w różnych częściach niniejszej pracy) bibliistami problematyką bliską religioznawstwu zajmowali się do II wojny światowej także: ks. Walerian Serwatowski (1810–1891), ks. Jan Bernacki (1856–1920), ks. B. Justyn Pranajtis (1861–1917), ks. Franciszek Gołba (1862–1944), abp Józef Teodorowicz (1864–1938), abp Antoni Władysław Szlagowski (1864–1956), ks. Władysław Hozakowski (1869–1934), ks. Józef Karol Kaczmarczyk (1871–1951), ks. Władysław Szczepański SJ (1877–1927), ks. Jan Korzonkiewicz (1877–1932), ks. Tadeusz Radkowski (1880–1947), ks. Paweł Szczygieł MSC (1881–1950), ks. Piotr Stach (1886–1961), ks. Walenty Prokulski (1888–1968), ks. Paweł Nowicki (1888–1980), ks. Kazimierz Smoroński (1889–1942), ks. Franciszek Rosłaniec (1889–1942), ks. Seweryn Józef Kowalski (1890–1956), ks. Stanisław Styś (1896–1959) i inni⁶⁸.

Powracając do toczącego się także na ziemiach polskich sporu o pierwotną formę religii, przypomnieć należy, że ważnym przyczynkiem do ówczesnych polemik był fakt przetłumaczenia z języka francuskiego na język polski przez ks. A. Szymańskiego i ks. W. Kotta głośnej wówczas książki bpa A. Le Roya: *Religia ludów pierwotnych*, Warszawa 1912.

Ks. Antoni Szymański (1881–1942), etyk, teoretyk i znawca społecznej doktryny Kościoła rzymskokatolickiego oraz autor licznych prac z tej tematyki i zagadnień, które współcześnie nazwano by politologią religii (m.in. *Katolicyzm socjalny we Francji*, Włocławek 1911; *Poglądy demokracji chrześcijańskiej we Francji (r. 1892–1907)*, Poznań 1910; *Uświadczenie katolickie. Przegląd krytyczny literatury religijno-katolickiej polskiej*, Warszawa 1913; *Zagadnienie społeczne*, Włocławek 1916, przerwane wyd. 3, Lublin 1939; *Polityka społeczna*, Lublin 1925; *Mussolini i korporacyjna przebudowa Włoch. Prace z dziedziny socjalistyki*, Lublin 1927). Ks. Szymański był współredaktorem „Ateneum Kapłańskiego”, a w latach 1933–1939 rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i założycielem wielce zasłużonego dla kultury polskiej Towarzystwa Naukowego KUL⁶⁹. W związku z wspomnianym wyżej przekładem pracy

⁶⁷ Wgląd w zakres badań polskich bibliistów daje analiza takich opracowań, jak: *Polska bibliografia biblijna od 1900–1930 r.*, Kraków 1932 oraz ks. S. Grzybek, o. B.H. Czerwień ZP, o. B. Panasiuk ZP: *Polska bibliografia biblijna za lata 1931–1965*, Warszawa 1968, z. 1–2.

⁶⁸ Więcej o rozwoju i przemianach w polskiej biblistyce i naukach jej pokrewnych pisze ks. L. Stachowiak: *Rozwój nauk biblijnych w XIX i początkach XX wieku (z ogólną charakterystyką okresu międzywojennego)* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. I, s. 31–66; tenże: *Katolicka biblistyka polska w latach 1900–1945* [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Praca zbior. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1978, s. 551–567.

⁶⁹ Bliżej o ks. A. Szymańskim zob. ks. Z. Goliński: *Śp. ks. dr Antoni Szymański, Rektor KUL*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 23: 1946, nr 11, s. 419–423; tenże: *Ks. dr Antoni Szymański, Rektor KUL (1881–1942)*, „Ateneum Kapłańskie” 1947, t. 47, s. 93–94; Cz. Strzeszewski: *Ks. Antoni Szymański, jako profesor i rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, nr 3, s. 103–114 oraz L. Kotakowski: *Szymański Antoni (1881–1942)* [w:] *Filozofia Polska. Słownik Pisarzy*,

A. Le Roy przedstawił stan sporów nad omawianym tam zagadnieniem w artykule: *Stan badań nad religią pierwotną. Z powodu polskiego przekładu dzieła ks. bpa Le Roy*⁷⁰, w którym wykazał się dużą znajomością przedmiotu zarówno w zakresie literatury etnologicznej, jak też historyczno-religijnej.

Autorem interesujących opracowań z pogranicza etnologii religii i historii religii był także **ks. Edward Kosibowicz SJ** (1895–1944). Po studiach teologicznych w Anglii, studiował on również historię porównawczą religii w Enghien w Belgii. Po powrocie do kraju pełnił wiele rozmaitych funkcji. Między innymi w Krakowie redagował liczne pisma katolickie („Sodalis Marianus”, „Wiara i Życie”), w tym też „Przegląd Powszechny”, którego redaktorem naczelnym był od 1936 r.⁷¹ Wykładał także antropologię filozoficzną na Wydziale Zakonnym w Krakowie. W roku 1935 został mianowany superiorem nowo otwartego Domu pisarskiego jezuitów w Warszawie oraz dyrektorem Wydawnictwa Księży Jezuitów. Zginął tragicznie, rozstrzelany w drugim dniu powstania warszawskiego.

Jego najważniejszą pracą, inspirowaną poglądami W. Schmidta, jest książka: *Problem ludów pigmejskich*, Kraków 1927, ale interesująca jest także rozprawka: *Upadek ewolucjonizmu w zagadnieniu pochodzenia religii*⁷² oraz obszerne sprawozdanie: *Tydzień etnologii religijnej w Mediolanie*⁷³. Ponadto zrecenzował drugie wydanie pierwszego tomu najważniejszej pracy W. Schmidta: *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1926⁷⁴.

O religioznawczych zainteresowaniach ks. Kosibowicza świadczy także fakt, że przetłumaczył dwa rozdziały ze znanego katolickiego podręcznika religioznawstwa H. Pinarda de la Boullaye: *L'étude comparée des religions*, Paris 1922 i opublikował pod tytułem: *Zasady porównywania religii*⁷⁵. Do wspomnianego podręcznika napisał ponadto interesującą recenzję⁷⁶.

Autorem ciekawego studium *Modlitwa u ludów pierwotnych. Studium historyczno-religijne*, Lwów 1934, również inspirowanego założeniami nurtu kulturowohistorycznego, był związany z Uniwersytetem Jana Kazimierza we Lwowie **ks. Franciszek Konieczny** (1886–1944)⁷⁷. Także wybitny teolog i apologeta (twórca „warszawskiej szkoły apologetycznej”) **ks. W. Kwiatkowski** (1892–1972), przed II wojną światową napi-

Wrocław 1971, s. 388; Ks. Z. Skrobicki: *Szymański Antoni* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 7, s. 264–271.

⁷⁰ „Ateneum Kapłańskie” 1912, t. 8, s. 250–261.

⁷¹ Szerzej o działalności ks. E. Kosibowicza zob. J. Rostworowski: *Pamięci trzech byłych redaktorów „Przeglądu Powszechnego”, „Przegląd Powszechny” 1947*, t. 224, s. 14–20. Por. też L. Mońko: *Kosibowicz Edward (1895–1944)* [w:] *Polski Słownik Bibliograficzny*, Wrocław 1968–1969, t. 14, s. 200–201 oraz ks. L. Grzebień SJ: *Kosibowicz Edward (1895–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 6, s. 153–156.

⁷² „Przegląd Powszechny” 1926, t. 170, s. 129–150.

⁷³ Tamże, 1925, t. 168, s. 207–226.

⁷⁴ Tamże, 1927, t. 75, s. 176–178.

⁷⁵ H. Pinard de la Boullaye: *Zasady porównania religii*, „Przegląd Powszechny” 1924, t. 161, s. 108–131.

⁷⁶ „Przegląd Powszechny” 1931, t. 189, s. 242–243. Ks. E. Kosibowicz zrecenzował ponadto inną (przetłumaczoną na język polski) ciekawą pracę H. Pinarda de la Boullaye: *Chrystus wobec historii*, Kraków 1929, „Przegląd Powszechny” 1929, t. 184, s. 87–88.

⁷⁷ Por. ks. L. Grzebień SJ: *Konieczny Franciszek (1886–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 6, s. 126.

sał artykuły: *Metoda kulturalna oraz Pierwotny monoteizm według świadectw etnologii*⁷⁸.

Wiele prac z zakresu badań nad wczesnym chrześcijaństwem ogłosił (w latach 1907–1918) profesor Akademii Duchownej w Petersburgu **ks. Stanisław Trzeciak** (1873–1944)⁷⁹. W swojej religioznawczo najcenniejszej książce: *Rozwój naturalny chrystianizmu z innych religii albo teorie p. Andrzeja Niemojewskiego w świetle nauki*, Petersburg 1912, podjął on krytykę poglądów czołowego polskiego astralisty A. Niemojewskiego, wyłożonych w pracy *Bóg Jezus...* Konkluzja opracowania ks. Trzeciaka sprowadza się do stwierdzenia, że astralistyka jako metoda badawcza jest błędna, gdyż prowadzi do fałszywych (Jezus = mit astralny) wniosków. Warto jednak podkreślić, że ks. Trzeciak podjął przy okazji krytyki koncepcji Niemojewskiego trud zrelacjonowania ówczesnej fazy „walki o Jezusa”, prezentując poglądy wielu znanych protagonistów tego sporu.

Ważnym kręgiem tematycznym zainteresowań ks. Trzeciaka była także problematyka „żydoznawcza”. Obok prac poświęconych analizom stosunków społeczno-politycznych w okresie powstawania chrześcijaństwa (*Stosunki polityczne u Żydów za czasów Chrystusa Pana*, Poznań 1906; *Literatura i religia u Żydów za czasów Chrystusa Pana*, Warszawa 1911, t. 1–2; *Klimat i choroby w Palestynie w czasach Chrystusa Pana*, Warszawa 1928) napisał on również wiele prac, poświęconych m.in. *Talmudowi*, ubojowi rytualnemu w kontekście tzw. kwestii żydowskiej, w których często zajmował pozycje jednoznacznie antysemickie.

Niedługo przed wybuchem II wojny światowej rozpoczął swoją naukową działalność **ks. Franciszek Manthey** (1904–1971). Od roku 1928 był związany z Seminarium Duchownym w Pelplinie, gdzie w latach 1930–1936 był wykładowcą, a następnie (do 1939 r. i potem w latach 1945–1958) także profesorem. Współpracował z „Miesięcznikiem Diecezji Chełmińskiej”, gdzie zamieścił wiele religioznawczych opracowań. W roku 1958 F. Manthey wyjechał na stałe do (ówczesnej) Niemieckiej Republiki Federalnej, gdzie od 1962 r. aż do śmierci był profesorem ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym w Hildesheim.

Mimo że z wykształcenia ks. Manthey był teologiem i filozofem, za przedmiot swoich głównych zainteresowań wybrał historię religii, choć chętnie też podejmował (zwłaszcza po II wojnie światowej) problematykę metodologiczną nauki o religiach. Z jego religioznawczych prac opublikowanych w interesującym nas okresie (do II wojny światowej) najważniejsza jest *Historia religii w zarysie*, Pelplin 1935, pierwsze tego rodzaju rodzime opracowanie dokonane przez jednego autora. Pomimo iż autor skromnie podkreślił, że jego celem jest opracowanie „średniego podręcznika” mającego być pomocą dla wykładającego i studiującego historię religii⁸⁰, wartość tej pracy należy ocenić bardzo wysoko. Ukazane w niej zostały nie tylko wszystkie duże systemy religijne (z pominięciem chrześcijaństwa, jako że praca adresowana jest przede wszystkim do duchownych katolickich), ale także wiele religii pomniejszych, o których informacje trudno by znaleźć w znacznie większych i późniejszych tego typu opracowaniach. Omówione zostały również (często w słownikowy sposób) np. religie Finów, Madzia-

⁷⁸ Opublikowane w cyklu odczytów: *Idea Boga*, Warszawa 1930, s. 11–31.

⁷⁹ Por. ks. L. Grzebień SJ: *Trzeciak Stanisław (1873–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981...*, Warszawa 1983, t. 7, s. 327–329.

⁸⁰ X. dr F. Manthey: *Historja religji w zarysie*, Pelplin 1935, s. 251.

rów, plemion syberyjskich, ludów indonezyjskich, Eskimosów, a także „kulty tajemne” (misteria). Poszczególne partie materiału opatrzone zostały bogatą bibliografią (polsko- i obcojęzyczną), tak że opracowanie jest nie tylko podręcznikiem, ale również poręcznym informatorem religioznawczym, uwzględniającym też ówczesne najnowsze osiągnięcia nauki o religiach. Ponadto omówienie każdego z systemów religijnych poprzedzone zostało obszernym wstępem zawierającym podstawowe dane o dziejach i cechach danej kultury. Szczególnie godne podkreślenia jest, że ks. Manthey powołuje się nie tylko na prace specjalistów od poszczególnych kultur i systemów religijnych (tu razi jednak brak prac B. Malinowskiego, przy prezentacji religii ludów Oceanii⁸¹), ale uwzględnia obficie również opracowania wybitnych komparatystów średniej i młodszej generacji, takich jak np. R. Otto, N. Söderblom, F. Heiler, R. Pettazzoni, G. van der Leeuw, H. von Glasenapp. Z prac G. van der Leeuwa cytuje jego niemiecki przekład „*kleine feno*”⁸². Ponadto jako pierwszy w polskiej literaturze religioznawczej wyodrębnił wśród „nauk pokrewnych” historii religii (obok psychologii religii, socjologii religii i filozofii religii, przez którą rozumie: teorię poznania religijnego + filozofię wartości religijnych + metafizykę religii) także fenomenologię religii. Zdaniem ks. Mantheya „fenomenologia religii stara się wyświetlić istotę religii i jej główne objawy”⁸³.

Innymi cennymi religioznawczo pracami tego autora były artykuły: *Wykształcenie i zajęcia naukowe kleru w religjach niechrześcijańskich*, Pelplin 1932⁸⁴; *Początki wiary w jednego Boga*, Pelplin 1936⁸⁵ oraz *Magia a religia*⁸⁶, a także książka wydana po niemiecku w Paderborn: *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, 1937.

Pierwsza z wymienionych prac zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ zawiera (syntetyczny) porównawczy przegląd sposobów kształcenia kapłanów w licznych systemach religijnych. Autor odwołując się do prac m.in. P.D. Chantepie de la Saussaye, M. Jastrowa, A. Jeremiasa, E. Lehmana i A. Bertholeta, omówił inicjacje w religiach „prymitywnych”, a ponadto braminizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm, sintoizm, zaratusztrianizm, mandaizm oraz religie: babilońską, grecką, rzymską, egipską, celtycką, germańską, słowiańską, aztecką i islam. Była to pierwsza i praktycznie jedyna jak dotąd próba całościowego i porównawczego przeglądu omawianej problematyki z punktu widzenia religioznawcy. Jest też dość rzadkim u nas przykładem pracy z zakresu „pedagogiki religii”.

Po II wojnie światowej ks. Manthey ogłosił jeszcze interesujące studia poświęcone marksistowskiej teorii religii: *Religiologia diamatu*⁸⁷ (pierwsza po wojnie, w Polsce katolicka krytyka marksizmu w tej kwestii) oraz zagadnieniom metodologicznym religioznawstwa jako nauki: *O religii i naukach religioznawczych*, Pelplin 1949. Cennymi opracowaniami F. Mantheya były też broszury: *Geneza religii*, Pelplin 1950 i *Wprowadzenie w psychologię religii*, Pelplin 1953, oraz artykuły: *Zagadnienie człowieka*

⁸¹ Z prac B. Malinowskiego ks. Manthey cytuje tylko te, które ukazały się wówczas po polsku, a zatem: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu*, Kraków 1915 oraz 3-częściowy artykuł *Totemizm i egzogamia...*, „Lud” 1911, t. 17–19.

⁸² G. van der Leeuw: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925.

⁸³ X. dr F. Manthey: *Historja religii* ..., dz.cyt., s. 5.

⁸⁴ Wydane zrazu z „Miesięcznika Diecezji Chełmińskiej” 1932, nr 11, s. 701–715; nr 12, s. 784–802.

⁸⁵ Odbitka z „Miesięcznika Diecezji Chełmińskiej” 1936, nr 7–8, s. 554–572.

⁸⁶ Opublikowane w: *Księga pamiątkowa ku czci bpa S. Okoniewskiego...*, Pelplin 1936, s. 156–180.

⁸⁷ „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1948, nr 4, s. 266–282; nr 5, s. 359–384; nr 6, s. 411–456.

w *mądrości starobabilońskiej*⁸⁸; *Powstanie duszy wedle wyobrażeń ludów*⁸⁹, a także wydane pod pseudonimem „ks. Fr. Bobrowski” studium: *Pogańska dusza a Ewangelia*⁹⁰.

Po wyjeździe do NRF w 1958 r. ks. Manthey publikował już tylko po niemiecku. Religioznawczo najciekawszymi jego pracami w tym okresie były: *Die Philosophie des polnischen Messianismus*, Bonn 1963; *Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat*, Hildesheim 1963; *Das Problem der Erlösung in der Menschheit*, Hildesheim 1964 oraz *Polnische Kirchengeschichte*, Hildesheim 1965.

Wspominając podręcznik *Historia religii w zarysie* ks. F. Mantheya, podkreśliliśmy wyżej, iż jest to pierwsze rodzime opracowanie tego rodzaju. Należy tym miejscu wszakże dodać, że już w 1938 r. wybitny polski biblista (pierwszy polski doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie – 1939) i religioznawca **ks. Eugeniusz Dąbrowski** (1901–1970) wydał w Warszawie skrypt *Historia religii. Zagadnienia wybrane. Dla prywatnego użytku słuchaczy Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Warszawie*, a **ks. Szczepan Sobalkowski** (1901–1958)⁹¹ opublikował w Kielcach w 1939 r. pracę o charakterze podręcznikowym *Z zagadnień powstania i dziejów religii. Historia religii*. Choć religioznawczy charakter mają niektóre prace ks. E. Dąbrowskiego opublikowane już przed 1939 r., to jednak jego zasadnicza (także religioznawcza) działalność przypadała po 1945 r.

Kończąc omawianie wkładu uczonych katolickich do badań religioznawczych, należy jeszcze wspomnieć o działalności dwóch polskich archeologów biblijnych, ks. abpa J. Bilczewskiego i ks. A. Fica oraz patrologa ks. J. Czuja.

Ks. abp Józef Bilczewski (1860–1923) po studiach teologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim i doktoracie (1886 r.) z teologii na Uniwersytecie w Wiedniu studiował (pod kierunkiem J. Rossiego i J. Wilperta) przez dwa lata w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim archeologię starochrześcijańską oraz przez rok dogmatykę w Instytucie Katolickim w Paryżu. Owocem tych studiów była rozprawa *Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatu*, Lwów–Kraków 1890. Na jej podstawie ks. Bilczewski uzyskał docenturę na Wydziale Teologicznym UJ, po czym w rok później został profesorem dogmatyki szczegółowej na Uniwersytecie we Lwowie. W roku akademickim 1896/97 był dziekanem Wydziału Teologicznego a w 1900/01 wybrano go rektorem. Funkcję tę sprawował jednak tylko kilka tygodni, gdyż został lwowskim arcybiskupem. Był od 1900 r. członkiem korespondentem AU, a od 1908 jej członkiem czynnym. Ponadto od 1895 r. był również członkiem korespondentem Papieskiej Akademii Archeologicznej w Rzymie⁹². W licznych pracach J. Bilczewski w polemikach z niemieckimi teologami odwoływał się do nowoczesnych (filologiczno-krytycznych)

⁸⁸ „Roczniki Filozoficzne KUL” 1949–1950, t. 2–3, s. 205–230.

⁸⁹ „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 1957, t. 3, z. 2, s. 261–300.

⁹⁰ „Ateneum Kapłańskie” 1959, nr 300–303, s. 197–232.

⁹¹ Więcej o ks. Sobalkowskim zob. *Księga Jubileuszowa 1727–1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 462 oraz ks. W. Łydka: *Sobalkowski Szczepan (1901–1958)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, Warszawa 1983, t. 7, s. 129–135.

⁹² O życiu i działalności abpa J. Bilczewskiego zob.: M. Tarnawski: *Arcybiskup. Józef Bilczewski. Krótki rys życia i prac*, Lwów 1924; S. Szurek: *Bilczewski Józef (1860–1923)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1936, t. 2, s. 94–95; K. Lewicki: *Habilitacja ks. Józefa Bilczewskiego w Uniwersytecie Jagiellońskim w r. 1890*, „Nasza Przyszłość”, 1971, t. 36, s. 261–270; W. Urban: *Działalność naukowa S. B. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, „Homo Dei” 1973, nr 4, s. 2650–270.

metod badawczych. Ponadto odwołując się do wyników archeologicznych badań, przedstawił dzieje Kościoła w pierwszych wiekach jego rozszerzania się, badał również położenie prawne chrześcijan w okresie prześladowań, a także interesował się historią starożytnej (w tym katakumbowej) i wczesnośredniowiecznej sztuki sakralnej. Z ważniejszych jego prac o religioznawczych walorach warto tu przypomnieć: *Znaczenie badań katakumbowych dla historii sztuki i religii*⁹³; *Eucharystya w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Kraków 1898; *Małżeństwo w dawnych chrześcijańskich pomnikach...*, Kraków 1899; *Nowe akta do historii prześladowań i praktyk pokutnych*, Lwów 1900.

Czołowym polskim archeologiem biblijnym do II wojny światowej był **o. Atanazy Urban Fic OP** (1901–1943). Po wstąpieniu w 1917 r. do zakonu dominikanów i ukończeniu 3-letniego kursu filozoficznego, A. Fic podjął studia teologiczne w Kolegium św. Tomasza w Belgii. Jednocześnie w latach 1923–1927 studiował również filozofię w Institut Supérieur de Philosophie oraz teologię na wydziale teologicznym Uniwersytetu w Louvain, uzyskując zakonny stopień lektora filozofii, a w 1925 r. także święcenia kapłańskie.

Jesienią 1927 r. A. Fic podjął studia z zakresu archeologii biblijnej w dominikańskiej École Biblique w Jerozolimie, gdzie zetknął się z najgłośniejszym ówczesnym biblistą katolickim (założycielem École Biblique) o. M.J. Lagrangem. Po powrocie w 1928 r. do Lwowa uzyskał (1929) na tamtejszym uniwersytecie doktorat z teologii, po czym ponownie wyjechał do Jerozolimy, aby wziąć udział w archeologicznych wykopaliskach. W roku 1930 powrócił do Lwowa, gdzie został mianowany rektorem dominikańskiego Studium Filozoficzno-Teologicznego. Godność tę pełnił przez sześć lat, prowadząc wykłady z biblistyki oraz lektoraty z języków: greckiego, syryjskiego, arabskiego i angielskiego. W roku 1933 uzyskał w Uniwersytecie Jagiellońskim habilitację na podstawie pracy: *Syon miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk (Studium archeologiczno-biblijne)*, Lwów 1933.

W latach 1933–1936 A. Fic był docentem na Wydziale Teologicznym UJ, a następnie aż do wybuchu wojny na Wydziale Teologicznym i Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie również prowadził zajęcia z zakresu archeologii starożytnej i biblistyki Starego Testamentu. Od roku 1934 był czynnym członkiem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, od 1935 także członkiem Towarzystwa Prehistorycznego w Krakowie oraz współpracownikiem Komisji Orientalistycznej PAU.

W czasie okupacji. A. Fic działał w tajnym nauczaniu kleryków, a także wykładał w seminariach w Krakowie i Częstochowie oraz w Instytucie Teologicznym Księżąt Salwatorianów. Zmarł w wyniku nieszczęśliwego wypadku, a gromadzone przezeń cenne zbiory archeologiczne w większości zaginęły⁹⁴.

⁹³ „Biblioteka Warszawska” 1893, t. 4, s. 496–509.

⁹⁴ Szerzej o życiu i działalności o. A. Fica zob. o. R. Świętochowski OP: *Fic Atanazy Urban (1901–1943)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1946, t. 6, s. 429; o. E. Gliński OP: *Przedślowie* [do:] A.U. Fic: *Chrystus*, t. 1, Poznań 1951, s. 5–10 [biogr.] i s. 11–12 [bibliogr.]; por. też o. Z. Mazur OP: *Fic Atanazy Urban (1901–1943)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod redakcją ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 368–371 oraz F. Gołębiowski: *Fic Atanazy OP* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin, 1989, t. 5, kol. 160.

Z licznych prac A. Fica religioznawcze znaczenie mają przede wszystkim prace popularyzujące archeologię biblijną: *Za Jordan i do Arabii Skalistej...*⁹⁵; *Z podróży do siedmiu Kościołów Azji*⁹⁶; *Najnowsze badania archeologiczne w Mezopotamii a Księga Genesis*⁹⁷; *Morze Czerwone exodus izraelskiego w świetle ostatnich badań*⁹⁸. Warto też przypomnieć jego artykuły poświęcone postaci najwybitniejszego ówczesnego katolickiego biblisty o. M.J. Lagrange'a: *O. Maria Józef Lagrange (1855–1938)*⁹⁹ oraz *Wspomnienie o Lagrange'u*¹⁰⁰. Najważniejszą pracą A. Fica, którą przygotowywał przez wiele lat jest (wydana już pośmiertnie) dwutomowa praca *Jezus Chrystus*: t. 1. *Tajemnice dzieciństwa*, 1951; t. 2. *Tajemnice męki i chwały*, Poznań 1952 (wyd. 2, t. 1–2, 1954).

Religioznawcze walory miały także niektóre prace znanego polskiego patrologa, homilety i publicysty, a także działacza społeczno-politycznego **ks. Jana Czuja** (1886–1957)¹⁰¹. W okresie międzywojennym był on bardzo aktywnym politykiem. W latach 1925–1935 był trzykrotnie posłem z ramienia Stronnictwa Katolicko-Ludowego. Był także wykładowcą KUL oraz (od 1938 r.) profesorem Uniwersytetu Warszawskiego, a po II wojnie światowej pełnił w latach 1948–1954 godność dziekana Wydziału Teologicznego UW, po czym został organizatorem i (pierwszym – w latach 1954–1956) rektorem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Szczególnie ważne dla badań nad dziejami chrześcijaństwa są prace tego uczonego poświęcone poglądom i działalności św. Augustyna (którego *Wyznania* w jego tłumaczeniu były później wielokrotnie wznawiane) i innych Ojców Kościoła, podsumowane (już po II wojnie światowej) opracowaniem znanego podręcznika *Patrologii*, Poznań 1953. Cenna jest także jego monografia *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948. Z religioznawczego punktu widzenia warto przypomnieć, że swoją działalność pisarską ks. Czuj rozpoczął pracami, dotyczącymi buddyzmu: *Etyka buddystów*¹⁰²; *Z dogmatyki buddyzmu*¹⁰³; *Wpływ buddyzmu na kulturę*¹⁰⁴; *Przyczyny ruchu buddystycznego w czasach najnowszych*¹⁰⁵; *Życiorys Buddy*¹⁰⁶, uwieńczonymi w rezultacie monografią *Buddyzm*, Poznań 1917.

⁹⁵ „Ateneum Kapłańskie” 1928, t. 22, z. 2, s. 172–180; z. 4, s. 384–388; 1929, t. 23, z. 1, s. 69–78; z. 2, s. 174–187; z. 4, s. 372–384; z. 5, s. 486–499; t. 24, z. 1, s. 75–80.

⁹⁶ „Ateneum Kapłańskie” 1930, t. 25, z. 3, s. 277–287; z. 4, s. 395–401; z. 5, s. 500–506; t. 26, z. 1, s. 88–96; z. 3, s. 302–312; z. 4, s. 403–411; z. 5, s. 509–522; 1931, t. 27, z. 1, s. 71–83; z. 3, s. 277–288; z. 4, s. 385–397.

⁹⁷ „Ateneum Kapłańskie” 1939, t. 43, z. 5, s. 459–471.

⁹⁸ „Przegląd Biblijny” 1937, t. 1, s. 109–118.

⁹⁹ „Szkoła Chrystusowa” 1938, nr 6, s. 414–429.

¹⁰⁰ „Przegląd Biblijny” 1938, t. 2, z. 1, s. 231–243.

¹⁰¹ Bliżej o życiu i działalności ks. J. Czuja zob.: W. Kania: *Czuj Jan* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1979, t. 3, kol. 926–927; *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga Pamiątkowa 1954–1974*, Warszawa 1976, (bibliogr., s. 199–201); St. Szperling: *Ksiądz Jan Czuj – patrolog*, „Kierunki” 1957, nr 35, s. 4. Por. też Cz. Mazur: *Materiały do bibliografii prac ks. Jana Czuja (1886–1957)* [w:] *Miscelanea patristica in memoriam Joannis Czuj*. Red. ks. W. Myszor i E. Stanula, „Studia Antiquitatis Christianae” 1980, t. 2, s. 236–243; oraz ks. W. Kania: *Czuj Jan* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 271–273.

¹⁰² „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1912, t. 8, s. 424–431.

¹⁰³ Tamże, s. 248–263.

¹⁰⁴ Tamże, 1913, t. 9, s. 359–368.

¹⁰⁵ Tamże, 1914, t. 11, s. 267–275.

¹⁰⁶ Tamże, s. 209–214.

W podsumowaniu niniejszego przeglądu wkładu polskich katolickich uczonych w badania religioznawcze stwierdzić należy, iż pomimo faktu, że ich prace często miały apologetyczny charakter, to jednak osadzone były na ogół na bardzo dobrej znajomości ówczesnych trendów w nauce o religiach, zarówno od strony znajomości stanu badań nad poszczególnymi tradycjami religijnymi, jak też w zakresie rozważań teoretyczno-metodologicznych. W sporze o „życie (w tym historyczność)” Jezusa, katoliccy badacze religii zajmowali oczywiście stanowisko tradycyjne, uznając wszelkie próby podważenia znaczenia roli założyciela chrześcijaństwa, w powstaniu nowej religii, a tym bardziej kwestionowanie jego historyczności za niepoważne.

Bez wątpienia, w sporze o genezę religii i jej pierwotną formę, ówczesne polskie religioznawstwo katolickie ulegało ideom szkoły kulturowohistorycznej, której tezy o „pramonotheizmie” i „praobjawieniu” traktowano jako „urzędową” wykładnię katolicyzmu w tej kwestii. Szczególnie prężnie rozwijanymi kręgami tematycznymi katolickiego religioznawstwa były – obok historii religii, historii, teorii i metodologii religioznawstwa – także kwestie teorii religii (uprawiane jednak w obrębie pojmowanej apologetyczno-teodycealnie filozofii religii) oraz filologii i archeologii biblijnej. Szczególnie godne podkreślenia były dążenia katolickich badaczy religii do emancypacji religioznawstwa (historii religii) jako nauki o statusie akademickim, podobnym do tego, jaki nauka ta miała już w innych krajach Europy Zachodniej. Należy żałować, że próby te nie powiodły się. Katedra ks. Archutowskiego w KUL funkcjonowała zbyt krótko, natomiast wysiłki powołania katedry religioznawstwa na Wydziale Teologicznym UW, wobec odmowy ks. Szydelskiego, również okazały się bezowocne.

ROZDZIAŁ IV

BADANIA RELIGIOZNAWCZE WŚRÓD MNIJSZOŚCI RELIGIJNYCH

E. Bursche: *Wydział Teologii Ewangelickiej*, „Rocznik Ewangelicki” 1925, s. 215–236; J. Szeruda: *Zarys dziejów teologii ewangelickiej w Polsce*, Kraków 1952; J. Narzyński: *Bibliografia Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1919–1964*, „Roczniki Teologiczne [ChAT]” 1966, s. 319–350; E. Kneifel: *Die Pastoren der evangelisch-augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967; W. Gastpary: *Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1974, z. 1–2, s. 17–51; tenże: *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII wieku do I wojny światowej*, Warszawa 1977; tenże: *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, Warszawa 1978, cz. I: 1914–1939, cz. II: 1939–1945; M. Fuks: *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1938*, Warszawa 1979; tenże: *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne, wydarzenia, ludzie*, Poznań 1992; *Żydzi Polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa 1982; K. Pilarczyk: *Przewodnik po bibliografiach polskich judaików*, Kraków 1992.

Omawiając konfesyjne religioznawstwo przed II wojną światową, wspomnieć należy także o badaniach religioznawczych prowadzonych wśród rodzimych mniejszości religijnych. Problematyka ta pilnie wymaga podjęcia szczegółowych badań, uwzględniających wszystkie ówczesne główne mniejszości religijne. Dotyczy to zarówno najbardziej dziś rozpoznanego (choć wciąż w dalece niezadowalającym zakresie) religioznawstwa protestanckiego i żydowskiego, jak i islamskiego oraz karaimskiego¹ (praktycznie u nas zupełnie nieznanymi, chociaż o wkładzie czołowego polskiego karaimoznawcy, turkologa i arabisty A. Zajączkowskiego niżej wspominamy w części poświęconej badaniom orientalitycznym).

Podobnie praktycznie zupełnie nieprzebadane jest religioznawstwo prawosławne. W tym ostatnim przypadku przypomnieć należy postać wybitnego prawosławnego historyka Kościoła i profesora Uniwersytetu Warszawskiego **Wasyła Bidnowa** (1874–1935)², autora cennej pracy *Prawosławna Cerkow w Polsce i Litwie po Volumina legum*, Jekaterinosław 1908; oraz (od 1923 r.) metropolity Dionizego – **Konstantego Nikołajewicza Waledyńskiego** (1876–1960), od 1925 r. organizatora, kuratora i kierownika Studium Prawosławnego UW i (pierwszego) profesora teologii prawosławnej

¹ A. Dubiński: *Pół wieku karaimoznawstwa w Polsce*, „Euhemer” 1975, nr 4, s. 15–20; tenże: *Publikacje religioznawcze w zakresie karaimoznawstwa polskiego (od 1918 r.) – bibliografia*, „Studia Religioznawcze” 1986, nr 18, s. 61–73.

² Bliżej o W. Bidnowie zob. A. Łotocki: *Pamięci prof. Wasyła Bidnowa*, „Elpis”, Warszawa 1935, z. 1–2, s. 282–301.

UW, założyciela pisma „Elpis”³. Przedmiotem jego szczególnych zainteresowań była archeologia wczesnochrześcijańska. Z tego zakresu szczególnie cenne dla religioznawstwa są jego prace: *Archeologia chrześcijańska, jej charakter i jej metoda naukowa*, Warszawa 1928 oraz *Najnowsze wykopaliska i odkrycia w katakumbach rzymskich*, Warszawa 1928 (wydane także w języku rosyjskim). Omawiając wkład do badań religioznawczych uczonych prawosławnych, wspomnieć jeszcze należy **Serafina Kiryłowicza** (1903–1983)⁴, który w interesującym nas okresie (do 1939 r.) opublikował ciekawe szkice: *Acta S. Thomae Apostoli jako źródło historyczne*⁵; *Świadectwa historyczne o chrześcijaństwie w Indiach w związku z apostołem św. Tomasza*⁶; *Życie zakonów prawosławnych*⁷ i *Ikonografia*⁸. Jego zasadnicza działalność naukowa przypadła już jednak na czasy powojenne.

§ 1. W kręgu protestanckich badaczy religii

Przystępując do nakreślenia protestanckich badań religioznawczych, przypomnieć należy najwybitniejszego ich prekursora **Szymona Budnego** (ok. 1530–1593). Jego znaczenie polega głównie na tym, że podjął się on w 1567 r. rewizji *Biblii Brzeskiej*, na co poświęcił 10 lat, porównując oryginalne teksty hebrajskie i greckie, a także przekłady łacińskie i słowiańskie. W roku 1574 wydał Budny własny przekład *Nowego Testamentu*, który zaopatrzył krytycznym komentarzem. W roku 1589 wydał nową, poprawioną wersję tego tłumaczenia, wycofując się z pewnych zbyt radykalnie unitarystycznych koncepcji, co było konsekwencją prowadzonych ówczesnie w środowisku braci polskich gorących sporów teologicznych. Bez wątpienia, Budny należał do najwybitniejszych tłumaczy *Biblii* i krytyków jej tekstu swoich czasów. Na podkreślenie zasługuje też fakt, że przed B. Spinozą należał Budny do nielicznych teologów, którzy pukali się o krytyczną analizę tekstu biblijnego, i to pomimo faktu, że nie rozum, lecz *Biблиę* uważał za najważniejsze źródło poznania prawdy⁹.

Po zamknięciu Akademii Rakowskiej w 1638 r. protestanci polscy nie mieli własnej uczelni teologicznej. Wraz ze zwycięstwem kontrreformacji nastąpił wyraźny regres protestanckiej myśli teologicznej w Rzeczypospolitej. Duchowni protestanci musieli zdobywać wykształcenie teologiczne za granicą. Dopiero w czasach porozbiorowych dwukrotnie, bez powodzenia, podjęto ideę założenia wydziału teologii – w 1817 r. przy nowo utworzonym Uniwersytecie Warszawskim i później w 1862 r. przy Szkole Głównej w Warszawie.

³ Por. M. Paprocki: *Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego 1925–1939*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1973, nr 4, s. 62–68.

⁴ K. Urban: *Serafin Kiryłowicz (1903–1986)*, „Euhemer” 1987, nr 3–4, s. 246–248 (bibliogr. – s. 249–252).

⁵ „Elpis” 1931, s. 118–141.

⁶ Tamże, 1932, z. 1–2, s. 280–317.

⁷ Opublikowane w pracy *Świątynie prawosławne w Polsce*, Warszawa 1935, s. 17–28.

⁸ Tamże, s. 55–58.

⁹ Por. S. Kot: *Szymon Budny (ok. 1530–1593)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1937, t. 3, s. 96–99; tenże: *Szymon Budny, der grösste Häretiker Litauens im XVI Jahrhundert*, Graz–Köln 1956; ks. L. Zalewski: *Tajemnica Szymona Budnego*, Lublin 1946; H. Merczyng: *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*, Kraków 1913.

W okresie kształtowania się rodzimych badań religioznawczych do czołowych polskich protestanckich badaczy religii zaliczyć można m.in. ks. G. Manitiusa (1823–1904), ks. J. Badurę (1845–1911), ks. F. Michejdę (1848–1921), ks. J. Pindera (1852–1925), ks. J. Burschego (1862–1942) oraz superintendenta Kościoła Reformowanego A.K. Diehla (1837–1908), jednak na szczególne podkreślenie zasługuje religioznawczo prekursorska działalność wybitnego duszpasterza i działacza patriotycznego **ks. Leopolda Otto** (1819–1882). Po studiach teologicznych w Dorpacie i Berlinie uzyskał on w 1885 r. doktorat z teologii na Uniwersytecie w Lipsku. Przez wiele lat pełnił następnie funkcję pastora zbiorów ewangelicko-augsburskich w Warszawie (w latach 1844–1863 oraz 1875–1882) i w Cieszyńie (w latach 1864–1875), był także redaktorem i wydawcą (i zarazem autorem większości zamieszczanych tam opracowań) „Zwiastuna Ewangelicznego”. Współpracował również z „Tygodnikiem Ilustrowanym” i „Gwiazdką Cieszyńską”, gdzie zamieszczał artykuły poświęcone problematyce filozoficznej i etnograficznej, nasycone wątkami o charakterze religioznawczym. Ponadto do *Encyklopedii Powszechnej* Orgelbranda pisał hasła z zakresu historii Kościoła, teologii ewangelickiej i religioznawstwa¹⁰.

L. Otto był także tłumaczem na język polski licznych prac M. Lutra (opracował jedną z pierwszych polskich monografii kościelnych o Lutrze) i F. Melanctona. Jego najważniejszą pracą o walorach religioznawczych była monografia: *Przyczynek do historii zboru ewangelicko-augsburskiego warszawskiego 1651–1781*, Warszawa 1881 (wydana również w 1882 r. w języku niemieckim).

Dopiero po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1919 r. zapadła uchwała Senatu UW o powołaniu Wydziału Teologii Ewangelickiej. W styczniu 1921 r. rozpoczęły się wykłady, a we wrześniu ukonstytuował się Wydział¹¹. Od początku integralnym elementem studiów teologicznych na omawianym Wydziale były historia i filozofia religii, z których wiadomości sprawdzano na tzw. II egzaminie teologicznym zdawanym po trzech latach nauki. Do roku 1937 przedmiot ten wykładali profesorowie teologii systematycznej, obejmującej dogmatykę i etykę.

Organizatorem i pierwszym dziekanem nowo utworzonego Wydziału Teologii Ewangelickiej UW był historyk Kościoła **ks. Edmund Bursche** (1881–1940)¹². Głosił on (odosobniony wówczas, także w ramach kierowanego przez siebie Wydziału) pogląd, że tak historia, jak filozofia religii powinny być zasadniczymi obszarami badań na ewangelickich fakultetach teologicznych, gdyż rozwodzenie się na temat istoty Boga, prowadzi jedynie do bezpłodnych spekulacji, natomiast wierzenia religijne (w ich najrozmaitszych przejawach) są dostępne badaczowi i ich badania pomagają wyjaśnić

¹⁰ Życiu i działalności L. Otto poświęcony został specjalny numer pisma „Przegląd Ewangelicki” 1939, nr 9. Por. zwłaszcza zawarty tam szkic F. Michejdy: *Ks. dr Leopold Marcin Otto*, s. 103–104.

¹¹ Por. ks. E. Bursche: *Wydział Teologii Ewangelickiej*, „Rocznik Ewangelicki” 1925, s. 215–236 (nadbitka – Warszawa 1925). Zob. też W. Gastpary: *Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1974, z. 1–2, s. 17–51; tenże: *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, cz. I: 1914–1939, Warszawa 1978; J. Narzyński: *Bibliografia Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*, „Roczniki Teologiczne [ChAT]” 1974, z. 1–2, s. 5–53.

¹² Szerzej o działalności ks. E. Burschego zob. ks. J. Szeruda: *Ks. Edmund Bursche (1881–1940)*, „Kwartalnik Historyczny” 1939–1945, nr 3–4, s. 433–436; tenże: *Edmund Bursche*, „Reformacja w Polsce” 1948–1952, t. 11, s. 131–133; Cz. Lechicki: *Książd profesor Edmund Bursche (1881–1940)*, „Strażnica Ewangelicka” 1952, t. 7, s. 7–9.

i zrozumieć różne formy pobożności – tak historyczne, jak też współczesne¹³. Powyższe stanowisko ks. E. Burschego ukształtowane zostało pod wpływem postępowego liberalnego protestantyzmu, który (o czym już wcześniej wspomnieliśmy) upowszechnił się w Holandii w latach 70. XIX w., a nieco później także w Szwajcarii (gdzie w 1920 r. w Bazylei Bursche uzyskał doktorat z historii Kościoła u P. Wernlego). Wydziały teologiczne na uniwersytetach państwowych przybrały tam charakter fakultetów religioznawczych. W naszych polskich warunkach omawiane poglądy Burschego wywołały żywą polemikę ze strony katolickiej¹⁴. Najcenniejszą z religioznawczego punktu widzenia pracą ks. E. Burschego jest monografia *Czynniki wyjaśniające bieg Reformacji w Polsce*, Warszawa 1932. W roku 1939 ks. E. Bursche został aresztowany przez Niemców i był więziony w obozach koncentracyjnych Sachsenhausen-Oranienburg i Mauthausen-Gusen, gdzie zmarł z wycieńczenia.

Wykładowcą historii i filozofii religii na Wydziale Teologii Ewangelickiej UW od 1921 r. był profesor teologii systematycznej **ks. Karol Serini** (1875–1931)¹⁵. Przedmiotem jego szczególnych zainteresowań była filozofia religii neokantysty W. Windelbanda oraz racjonalizm religijny wywodzącej się od niego „szkoły badeńskiej”. Poświęcił jej Serini pracę *Filozofia religii szkoły badeńskiej*, Warszawa 1926, gdzie zauważył, że

„Wobec pewnego przeciwieństwa między filozofią a religioznawstwem czasami występuje niepożądany objaw braku współpracy. Jednak filozofia religii stałaby się częścią frazeologią, gdyby się nie opierała na materiale dostarczonym i badanym przez religioznawstwo”¹⁶.

Po śmierci ks. Seriniego ukazała się jego praca *Życie, nauka i religia*, Warszawa 1934. Ks. Serini powiązany był z masonerią i w okresie międzywojennym był jednym z nielicznych teoretyków i znawców tego ruchu. Przygotowywanej monografii: *Symbol w wolnomularstwie*, Warszawa 1933 nie udało mu się ukończyć, wydali ją (po jego śmierci) w pozostawionym przezeń (niedokończonym) stanie jego przyjaciele i uczniowie.

Pomimo doceniania roli i znaczenia religioznawstwa dla badań teologicznych ks. Serini (inaczej niż ks. E. Bursche) uważał, że nauka o religiach świata (zarówno historia religii, jak też i filozofia religii) nie zastępuje teologii. Pod wpływem poglądów teologicznych K. Bartha ks. Serini bronił autonomiczności metafizyki i rozważań teologicznych.

Następcą ks. Seriniego był **ks. Rudolf Kesselring** (1884–1961)¹⁷, który w kwestiach teologicznych był zwolennikiem neoortodoksji luterkańskiej. Początkowo był pastorem we Lwowie, następnie, w latach 1929–1932 (w randze majora) kapelanem wojskowym. Uzyskał doktoraty z filozofii (1912 – Uniwersytet Cernauti) i teologii

¹³ Ks. E. Bursche: *Wydział Teologii Ewangelickiej*, dz.cyt.

¹⁴ Por. ks. F. Jehliczka: *Katolicyzm a wiedza (odpowiedź na napaść p. Edmunda Burschego, profesora Wydziału Teol. Ewangelickiej w Warszawie)*, „Przegląd Katolicki” 1925, nr 43, s. 673–677; nr 44, s. 689–693. Por. też E. Bursche: *Dwie odpowiedzi w sprawie Wydziału Teologii Ewangelickiej*, Warszawa 1926 oraz tenże: *W sprawie kształcenia duchownych*, „Głos Ewangelicki” 1933, nr 50, s. 1–3.

¹⁵ O życiu i działalności ks. K. Seriniego zob. E. Kneifel: *Die Pastoren der ewangelisch-augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967, s. 167; ks. T. Wojak: *Wspomnienie o księdzu profesorze Karolu Serinim*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1982, s. 137–157.

¹⁶ K. Serini: *Filozofia religii szkoły badeńskiej*, Warszawa 1926, s. 131.

¹⁷ Szerzej o ks. R. Kesselringu zob. E. Kneifel, dz.cyt., s. 110; W. Gastpary: *Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1974, z. 1–2, s. 33–34 i 42.

(1928 Uniwersytet w Wiedniu). W roku 1940 przyjął obywatelstwo niemieckie i wyjechał z końcem wojny na stałe do Niemiec. Głównymi kręgami jego zainteresowań (obok badań nad indywidualizmem religijnym S. Kierkegaarda) były kwestie roli chrześcijaństwa w ówczesnych kontrowersjach światopoglądowych (*Rola chrześcijaństwa i Kościoła w walkach światopoglądowych dnia dzisiejszego*¹⁸) oraz problematyka religijnej i światopoglądowej tolerancji (*Tolerancja jako podstawa i zasada życia religijnego, moralnego i społecznego*¹⁹).

Znaczący wkład w rozwój protestanckich badań religioznawczych wniósł także ks. **Jan Szeruda** (1889–1962)²⁰. Po odbytych w latach 1907–1915 studiach pedagogicznych i teologicznych w Wiedniu, podjął w 1915 r. studia orientalistyczne w Halle. Już po zakończeniu I wojny światowej (w latach 1919–1920) uzupełnił swoje studia teologiczne i filozoficzne w Bazylei, gdzie uzyskał doktorat z teologii. Od roku 1920 był związany z Wydziałem Teologicznym UW, gdzie od 1920 r. był zrazu zastępcą profesora egzegezy Starego Testamentu, następnie w latach 1922–1954 kierował Katedrą Starego Testamentu (od 1922 r. jako profesor nadzwyczajny, a od 1929 r. profesor zwyczajny). W latach 1923/1924, 1927/1929, 1931/1932, 1934/1935 oraz 1938/1939 był dziekanem wyżej wymienionego Wydziału. W latach hitlerowskiej okupacji (1940–1943) prowadził w Warszawie wykłady z teologii ewangelickiej na tajnym Uniwersytecie. Już po powstaniu Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej był ks. Szeruda (w latach 1955–1962) kierownikiem Katedry Egzegezy Starego Testamentu i Języka Hebrajskiego, ponadto od 1959 r. pełnił obowiązki kierownika Katedry Prawosławnej Wiedzy Starotestamentowej. Od roku 1945 był zastępcą biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce.

Zainteresowania ks. J. Szerudy koncentrowały się na problematyce badań bibliistycznych (zwłaszcza egzegezy ST) oraz semitystycie i historii reformacji w Polsce. Od roku 1945 był prezesem Towarzystwa Badania Dziejów Reformacji w Polsce. Religioznawcze znaczenie mają zwłaszcza takie prace ks. Szerudy, jak: (dysertacja licencjacka) *Das Wort Jahwes. Eine Untersuchung zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte...*, Łódź 1921; *Charakter narodowy i uniwersalny religii izraelskiej*, Warszawa 1922; *Początki piśmiennictwa ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim* Warszawa 1923; *Bibliografia polsko-ewangelicka XIX i XX wieku*, Warszawa 1925²¹; *Spór o „Stary Testament”*, Warszawa 1925; *Naukowe i nabożne badania Pisma Świętego*, Warszawa 1926; *Literatura starohebrajska*, Warszawa 1930²²; *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej (Z powodu 300-lecia pierwszego wydania)*, Warszawa 1932; *Pobożność prorocka Starego Testamentu. Istota i charakter*, Warszawa 1933²³; *Amos Prorok i proroctwo*,

¹⁸ „Rocznik Teologiczny” 1937, t. 2, s. 37–133.

¹⁹ Tamże, 1939, t. 4, s. 319–115.

²⁰ Bliżej o życiu i działalności ks. J. Szerudy zob.: *Księga jubileuszowa z okazji 70-lecia urodzin ks. J. Szerudy*, Warszawa 1959; ks. W. Gastpary: *Pamięci ks. Biskupa prof. Jana Szerudy*, „Zwiastun” 1962, nr 9, s. 131–133; ks. K. Wolfram: *We wdzięcznej u nas pamięci*, „Kalendarz Ewangelicki” 1963, s. 56–63; A. Grześkowiak: *20 rocznica śmierci ewangelickiego biskupa Jana Szerudy*, „Słowo Powszechne” 1982, nr 28, s. 5; Szeruda Jan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 347–349.

²¹ Nadbitka z „Rocznika Ewangelickiego” 1925, s. 327–414.

²² Nadbitka z *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 301–326.

²³ Nadbitka z „Głosu Ewangelickiego” 1933, nr 21, s. 1–2; nr 22, s. 3–5; nr 23, s. 3–4; nr 24, s. 2–3; nr 25, s. 2–3.

Warszawa 1938²⁴ (wyd. 2, 1960); *Księga psalmów. Modlitwa prorocka*, Warszawa 1938. Już po II wojnie światowej ks. Szeruda opublikował jeszcze ważne dla religioznawstwa szkice: *Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1920–1945*²⁵ oraz *Zarys dziejów teologii ewangelickiej w Polsce*, Kraków 1952. Dla trzeciego wydania znanej encyklopedii RGG opracował hasło o polskiej teologii protestanckiej²⁶.

W dziejach polskich badań nad religią (nie tylko protestanckich) szczególne miejsce zajmuje teolog, biblista i religioznawca **ks. Wiktor Niemczyk** (1898–1980)²⁷. Doktorował się u ks. J. Szerudy na podstawie dysertacji *Idea zbawienia i odkupienia w religii Starego Testamentu*, Kraków 1932, natomiast habilitował się (pierwsza tego rodzaju habilitacja w Polsce) z historii religii i uzyskał docenturę w 1937 r., przedkładając porównawcze studium *Zagadnienie cierpienia w religii i filozofii*, Warszawa 1936. W latach 1937–1939 prowadził na Wydziale Teologii Ewangelickiej Warszawskiego Uniwersytetu dwugodzinne wykłady i ćwiczenia z religionistyki. Władze UW podjęły wówczas starania o ustanowienie osobnej katedry dla religionistyki. Erygowana dla ks. Niemczyka w 1939 r. Katedra Historii Religii nie podjęła działalności z powodu wybuchu II wojny światowej. Po zakończeniu wojny wskutek potrzeb dydaktyczno-naukowych ks. Niemczyk objął po ks. R. Kesselringu Katedrę Teologii Systematycznej, tym samym Katedra Historii Religii pozostała nieobsadzona. Ks. Niemczyk nadal jednak prowadził wykłady z religionistyki, przez którą rozumiał przede wszystkim historię i filozofię religii. Jego religioznawcze zainteresowania zaowocowały wieloma pracami poświęconymi religiom „prymitywnym”, Bliskiego i Dalekiego Wschodu (w tym zwłaszcza Indii). Ich ukoronowaniem było wydanie już w latach 60. XX w. dwóch skryptów: *Historia religii*, Warszawa 1962 i *Filozofia religii*, Warszawa 1964. W latach 1952–1954 ks. Niemczyk pełnił godność dziekana Wydziału Teologii Ewangelickiej UW, a po przekształceniu tego Wydziału w 1954 r. w Chrześcijańską Akademię Teologiczną został jej pierwszym rektorem, którą to godność pełnił do 1965 r. Bardzo ważnym kręgiem działalności ks. W. Niemczyka była jego działalność translatorska. Przetłumaczył na język polski dzieła Lutra (m.in. *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa, 1967 i *O niewolnej woli*, Warszawa 1977) oraz podjął się wieloletniego żmudnego trudu nowego przekładu *Biblii* na język polski. Ks. Niemczyk reprezentował bardzo otwarty stosunek do badań religioznawczych, pomimo iż uważał, że względem teologii pełnią one rolę pomocniczą. Z polskich religioznawców cenił zwłaszcza I. Radlińskiego (rozpatrywał nawet możliwość zadekowania mu swojej rozprawy habilitacyjnej),

²⁴ Odbitka z „Rocznika Teologicznego” 1938, t. 3, s. 1–83.

²⁵ „Strażnica Ewangeliczna” 1951, nr 10, s. 3–6.

²⁶ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Tübingen 1961, wyd. 3, t. 5, s. 434–435.

²⁷ Więcej o ks. W. Niemczyku zob. A. Wantuła: *Dorobek naukowy ks. prof. W. Niemczyka*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1968, z. 1, s. 7–16; ks. J. Narzyński: *Bibliografia prac Księdza Profesora Wiktora Niemczyka*, tamże, s. 17–31; tenże: *Śp. Ks. prof. dr hab. Wiktor Niemczyk*, „Kalendarz Ewangelicki” 1982, s. 79–82; Z. Poniatowski: *Ks. prof. dr hab. Wiktor Niemczyk (1898–1980)*, „Euhemer” 1981, nr 3, s. 121–122; ks. Z. Łyko: *Symposium naukowe poświęcone śp. ks. prof. dr hab. Wiktorowi Niemczykowi*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1981, z. 2, s. 109–110; W. Gatspary: *Słowo wstępne*, tamże, s. 111–114; ks. J. Narzyński: *Uwagi o stosunku chrześcijaństwa do innych religii w refleksji teologicznej ks. prof. dr. Wiktora Niemczyka (1898–1980)*, tamże, s. 115–124; ks. W. Benedyktowicz: *Ziemia, cierpienie, ratunek. Myśl religioznawcza i teologiczna ks. prof. Wiktora Niemczyka*, tamże, s. 125–133.

którego pracę *Dzieje jednego z synów bożych* uważał za pożyteczne (także dla teologów) wprowadzenie w problematykę wczesnego chrześcijaństwa²⁸.

Pozostając w kręgu protestanckich duchownych, wspomnieć także należy historyka Kościoła ks. **Andrzeja Buzka** (1885–1971). Po studiach teologicznych w Wiedniu i Halle (1905–1908) prowadził on szeroko zakrojoną działalność duszpasterską na Zalogiu i w Cieszynie. Był również kapłanem wojskowym. W czasie II wojny światowej (od 1940 r.) był więźniem obozów koncentracyjnych. Napisał wiele artykułów (głównie historycznych), publikowanych w ewangelickich czasopismach wyznaniowych, takich jak np. „Zaranie Śląskie”, „Poseł Ewangelicki”, „Głos Ewangelicki”, „Ewangelicki Poseł Cieszyński”, „Strażnica Ewangeliczna”, „Zwiastun”²⁹. Najcenniejszą jego pracą jest *Zarys dziejów Kościoła chrześcijańskiego*, Cieszyn 1925 (wyd. 2, Warszawa 1957). Religioznawczo ważne także jest opracowanie przezeń *Dziejów polskiej prasy kościelnej ewangelickiej na Śląsku [Cieszyńskim]*³⁰ oraz mająca charakter wspominkowy z dziejów ewangelicyzmu na Śląsku Cieszyńskim książka *Z Ziemi piastowskiej. Wspomnienia*, Warszawa 1963.

Podsumowując wkład protestanckich duchownych, związanych z Wydziałem Teologii Ewangelickiej UW w polskie badania religioznawcze, podkreślić należy, iż pomimo że traktowali je oni głównie jako pomocnicze względem rozważań teologicznych, to jednak przywiązywali do nich duże znaczenie. Zrozumienie wagi badań „religionistycznych” zaowocowało nadaniem im statusu akademickiego. Powołana katedra ks. W. Niemczyka była – obok wcześniejszej Katedry Historii Religii ks. J. Archutowskiego w KUL (1918) i Katedry Religionistyki S. Czarnowskiego w Wolnej Wszechnicy Polskiej (1923) – jedną z pierwszych instytucjonalnych placówek religioznawczych. Należy żałować, że w wyniku wybuchu II wojny światowej nie podjęła ona działalności. Także jej funkcjonowanie po zakończeniu wojny okazało się niemożliwe wskutek strat kadrowych spowodowanych przez wojnę i okupację.

Ze świeckich protestanckich badaczy religii na szczególne omówienie zasługuje tu działalność znanego w okresie międzywojennym wolnomyślicielskiego publicysty, pisarza i tłumacza (m.in. *Przygód dobrego wojaka Szwejka* J. Haška), zarazem wyznawcy kalwinizmu (z czeskich przodków) **Pawła Hulki-Laskowskiego** (1881–1946). Będąc przeciwnikiem wszelkiego obskurantyzmu religijnego i klerykalizmu, pisywał dużo (często pod najrozmaitszymi pseudonimami) po czasopismach wolnomyślicielskich („Myśl Niepodległa”, „Wolnomyśliciel Polski”, „Myśl Wolna” itp.), gdzie ostro występował przeciwko ideologii Kościoła katolickiego i klerykalizmowi. W latach 1903–1907 studiował filozofię i religioznawstwo w Heidelbergu. Jako protestant był zdecydowanym przeciwnikiem zakorzenionego stereotypu „Polak-katolik”. Jednocześnie publikował swoje felietony w kalwińskiej prasie wyznaniowej³¹. Generalnie był

²⁸ Por. ks. W. Niemczyk: *Wędrowka po ziemiach świętych (kilka słów o studium historii religii)*, „Głos Ewangelicki” 1938, nr 46, s. 7–9; nr 47, s. 3–4 (nadbitka – Warszawa 1938).

²⁹ O ks. A. Buzku zob. Z. Micheliś: *Ksiądz Andrzej Buzek*, „Kalendarz Ewangelicki” 1955, t. 68, s. 150–152 oraz 1971, t. 84, s. 59–60.

³⁰ Opublikowane w: *W służbie Ojczyzny i Kościoła*, Warszawa 1936, s. 173–179.

³¹ Bliżej o życiu i działalności P. Hulki-Laskowskiego zob.: *Paweł Hulka-Laskowski, współczesny pisarz ewangelicki*, „Kalendarz Ewangelicki na rok zwyczajny 1946/7” 1946, t. 59, s. 76–81; Cz. Lechicki: *Śp. Paweł Hulka-Laskowski*, „Pielgrzym Polski” 1946, nr 12 [w całości poświęcony Hulce-Laskowskiemu], s. [1]–[6]; tenże: *Życiorys Pawła Hulki-Laskowskiego*, „Jednota” 1963, nr 9, s. 9–11 (bibliogr.); H. Wroński [T. Jaśkiewicz]: *Paweł Hulka-Laskowski. Wspomnienie pośmiertne*, „Głos Wolnych” 1947, nr

zwolennikiem racjonalizmu i tolerancji wyznaniowej. Napisał wiele religioznawczo ciekawych prac, w których widoczna jest spora jego erudycja z zakresu historii religii. Do najważniejszych opracowań należy popularne studium genezy zaratusztrianizmu: *Twórca religii Iranu Zaratustra i jego nauka*, Warszawa [1914]; historyczno--religijne, porównawcze studium *Matka Jezusa, matki bogów, królowe niebios*, Warszawa 1928 (wyd. 2, 1959 pod tytułem *Matki bogów. Szkic historyczno-religijny*), w którym w przystępnej formie starał się ukazać źródła kultu maryjnego. Z załączonych tu wskazówek bibliograficznych sądzić można, że w jakiejś mierze pozostawał Hulka--Laskowski pod wpływem niektórych koncepcji panbabilonizmu. Brał on żywy udział w ówczesnych sporach religioznawczych, dotyczących astralistyki, jak też jej udziału w sporach o historyczność Jezusa. Choć Hulka-Laskowski – rzecz jasna – nie podzielał radykalizmu Niemojewskiego w tej kwestii, to jednak doceniał w nim niezależność myśli oraz pasję badawczą. Poglądom Niemojewskiego poświęcił artykuły *Andrzej Niemojewski: poeta uczony człowiek*³² oraz *Niemojewski i Miciński w walce o Chrystusa*³³. Popularne w kręgach wolnomysłicielskich było też jego opracowanie *Pięć wieków herezji. Wypisy z literatury polskiej*, Warszawa 1938.

§ 2) W kręgu żydowskich badaczy religii

W okresie formowania się rodzimych badań nad religią znaczącą rolę odegrali także badacze żydowscy. Na szczególne podkreślenie zasługuje tu działalność **Samuela Hirscha Peltyna** (1831–1896)³⁴, założyciela (1866 r.), redaktora i publicysty tygodnika „Izraelita”. Brał on czynny udział w ówczesnych sporach dotyczących konfliktu „rozumu i wiary”. Wiele jego prac poświęconych walce z przesadami i ciemnotą ukazało się na łamach „Izraelity” anonimowo. Do najważniejszych artykułów należą tu: *Przesąd i niewiara. Nieśmiertelność duszy*³⁵, *Uwagi nad stosunkiem religii do nauki*³⁶, *Darwinizm i religia*³⁷ i niedokończony szkic: *Religia i filozofja*³⁸. Peltyn był czołowym ideologiem asymilacji Żydów polskich i proponował reformę religii Żydów w takim kierunku, aby mogła być ona zgodna z polskim patriotyzmem. Wyrazem tego była jego główna praca *Projekt reformy w judaizmie, ze szczególnym uwzględnieniem jego strony etycznej*, Warszawa 1885. S.H. Peltyn napisał także po polsku *Historię Żydów*, której rękopis niestety zaginął.

1, s. 8–10; J. Siemek: *Wstęp* [do:] Paweł Hulka Laskowski: *Pięć wieków herezji...*, Warszawa 1960, wyd. 2, s. 5–17; R. Leszczyński: *Paweł Hulka-Laskowski (1881–1946)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1962, s. 98–99; Z. Wolski: *Niepamięcią potomnych*, „Argumenty” 1977, nr 14, s. 12; R. Karaś: *Sumienie pisarza. Szkic o Pawle Hulce-Laskowskim*, „Argumenty” 1985, nr 6, s. 6; L. Gos: *Hulka-Laskowski Paweł* [w:] *Literatura Polska. Przewodnik Encyklopedyczny*, Warszawa 1984, t. 1, s. 364.

³² „Wiadomości Literackie” 1929, nr 9, s. 2.

³³ Tamże, 1933, nr 2, s. 2.

³⁴ Zob. N. Sokołów: *S.H. Peltyn. Wizerunek literacki*, „Izraelita” 1896, nr 46, s. 399–400; nr 47, s. 407–408; nr 48, s. 417–418; nr 49, s. 425–427; nr 50, s. 433–443; M. Fuks: *Peltyn Samuel Hirsch (1831–1896)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1980, t. 25, s. 564–565.

³⁵ „Izraelita” 1867, nr 20, s. 49–52.

³⁶ Tamże, 1868, nr 42, s. 341–342., nr 43, s. 349–351; nr 45, s. 369–370.

³⁷ Tamże, 1871, nr 40, s. 310–313; nr 41, s. 319–321.

³⁸ Tamże, 1873, nr 4, s. 25–27.

Na rozwój badań religioznawczych w Polsce znaczący wpływ miała także działalność wybitnego żydowskiego kaznodziei warszawskiej synagogi **Izaaka Cylkowa** (1841–1908)³⁹. Jego główną zasługą z religioznawczego punktu widzenia było to, że jako pierwszy Żyd podjął się (w latach 1883–1905) przekładu *Pisma świętego* na język polski, wywiązując się z tego zadania znakomicie. W swoim przekładzie, który zaopatrzył także wstępem i komentarzem, starał się skutecznie sprostać standardom naukowym, godząc osiągnięcia skrajnej krytyki protestanckiej z tradycyjną nauką żydowską.

Istotny wkład w poznanie folkloru żydowskiego wniosła pisarka i publicystka **Regina Lilientalowa** (1877–1924)⁴⁰. Z inspiracji L. Krzywickiego zajęła się studiowaniem żydowskiej literatury ludowej i obrzędowości. Podjęła także współpracę z „Wisłą” i „Ludem”. W „Wiśle” zamieściła cykl artykułów pt. *Przesady żydowskie*⁴¹. Jednak najcenniejszymi jej pracami były: trzytomowe opracowanie *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*, Warszawa 1908, t. 1; 1914, t. 2; 1918, t. 3; oraz *Kult ciał niebieskich u starożytnych Hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego*, Warszawa 1921; a także *Kult wody u starożytnych Hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego*, Warszawa 1930. Prace te, pomimo że zawierały sporo twierdzeń hipotetycznych i dyskusyjnych (zwłaszcza w kwestii genezy świąt żydowskich), zdobyły sobie uznanie ówczesnej krytyki (M. Bałaban, S.A. Poznanski, A. Czubyński⁴²), która doceniała bogaty materiał etnograficzny zebrany przez Lilientalową w okolicach Zawichostu, Lublina i w Radomskim.

Czołowym religioznawcą żydowskim w Polsce do II wojny światowej był wybitny orientalista i semitysta **Mojżesz Schorr** (1874–1941). Po studiach hebraistycznych i psychologicznych w Izraelskim Zakładzie Teologicznym w Wiedniu kontynuował studia hebraistyczne, arabistyczne i egiptologiczne na Uniwersytetach w Wiedniu i w Berlinie. W latach 1910–1923 pracował najpierw jako docent, później (od 1915 r.) już jako profesor Seminarium Orientalistycznego w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, następnie (w latach 1924–1939) był profesorem (od 1926 r. zwyczajnym) Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie kierował Zakładem Języków Semickich i Historii Starosemickiego Wschodu. Ponadto M. Schorr był od 1918 r. członkiem Komisji Orientalistycznej Akademii Umiejętności, w 1923 r. współzałożycielem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, a w latach 1928–1930 i 1933–1934 także rektorem Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie, gdzie (w latach 1928–1939) kierował Katedrą Biblii i Teologii Hebrajskiej. W latach 1923–1939 był ponadto również „pozaokręgowym” rabinem Warszawy, a w latach 1935–1940 (z powołania prezydenta I. Mościckiego) senatorem RP. W czasie okupacji został aresztowany przez NKWD i po pobycie w licznych więzieniach skazany na pięć lat pracy przymusowej. Zmarł w szpitalu sowieckiego łagru w Uzbekistanie.

³⁹ M. Bałaban: *Dr Izaak Cylkow*, „Nasz Przegląd” 1908, nr 332, s. 13; tenże: *Cylkow Izaak (1841–1908)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Lwów 1938, t. 4, s. 122–123; F. Gryglewicz: *Cylkow Izaak (1841–1908)* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1979, t. 3, kol. 683.

⁴⁰ Szerzej o R. Lilientalowej piszą G. Fränklowa: *Regina Lilientalowa*, „Lud” 1927, t. 26, s. 119–121 oraz M. Bałaban: *Regina Lilientalowa i jej pośmiertne dzieło*, „Nasz Przegląd” 1934, nr 345, s. 1. Por. też W. Bieńkowski: *Lilientalowa Regina (1877–1942)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1972, t. 17, s. 334–335.

⁴¹ „Wisła” 1898, t. 12, s. 276–284; 1900, t. 14, s. 318–322; 639–644.

⁴² A. Czubyński pod pseudonimem „St. Asté” publikował w latach 1934–1935 obszerne skróty z pracy R. Lilientalowej: *Święta żydowskie...* na łamach „Wolnomyśliciela Polskiego”.

Przedmiotem szczególnych zainteresowań M. Schorra była problematyka nowożytnych dziejów (zwłaszcza prawnych zagadnień) Żydów w Polsce (*Organizacja Żydów w Polsce. (Od najdawniejszych czasów aż do r. 1772)*, Lwów 1899⁴³; *Żydzi w Przemysłu do końca XVIII wieku*, Lwów 1903 – wznowione w 1991 r. w Jerozolimie; *Krakowski swód jęwejskich statutow i priwilegij*⁴⁴; *Kwestya żydowska na sejmie czteroletnim*, Lwów 1920) oraz asyriologia i historia cywilizacji (w tym też religii) Bliskiego Wschodu⁴⁵. Na szczególnie podkreślenie zasługuje fakt jego włączenia się do toczzonej wówczas na terenie religioznawstwa dyskusji „Babel und Bibel”. Poświęcił tej sprawie specjalny artykuł: *Kultura babilońska a starohebrajska (Z powodu wykładów prof. Delitzscha: „Babel und Bibel”)*⁴⁶.

Przypomnijmy, iż w swoich wykładach F. Delitzsch⁴⁷ starał się wykazać, że *Biblia* (w tym zwłaszcza ST) zależna jest od asyrobabilońskich wyobrażeń religijnych.

Zdaniem Schorra, teza Delitzscha o genetycznych związkach hebrajskich wyobrażeń kosmologicznych z babilońskimi jest słuszna. Jednak konsekwencje etyczne biblijnych opisów stworzenia świata i potopu są oryginalne i niespotykane na terenie Mezopotamii. Schorr podkreślił tu, iż analizując omawiane opisy, należy zwracać szczególną uwagę nie na te elementy, które są dla nich wspólne (jak czynił to Delitzsch), lecz przyjrzyć się tym momentom, które są w nich różne i oryginalne dla poszczególnych kultur⁴⁸.

Podobnie w kwestii sabbatu Schorr (wbrew Delitzschowi) broni żydowskiej oryginalności tego święta. Przyznaje, iż ustalenia Delitzscha są słuszne wówczas, gdy wskazuje on, że siódmy dzień tygodnia (podobnie jak 14., 21., 28. i 19.) był świętem także dla Babilończyków, jednak miał u nich zupełnie inne znaczenie niż żydowski sabbat. Dla Babilończyków były to „dni pokuty” i nie wiązało się to z bezwzględnym zakazem wykonywania jakichkolwiek prac (taki zakaz obowiązywał tylko w dniu 19). Natomiast u Żydów sabbat to dzień odpoczynku i święto w pełnym tego słowa znaczeniu – również dla zatrudnianych niewolników⁴⁹.

Najbardziej bulwersującą tezę Delitzscha była kwestia rzekomej zależności monoteizmu żydowskiego od pierwotnego monoteizmu Babilończyków. Delitzsch wskazywał, że już za czasów Hammurabiego pod nazwą „il” czczono bóstwo pojmowane monoteistycznie. Ponadto z tego właśnie okresu pochodzą tabliczki klinowe, na których za-

⁴³ Nadbitka z „Kwartalnik Historyczny” 1899, t. 13, s. 482 i 734–775 (wydane także po rosyjsku w periodyku „Woschod” 1900).

⁴⁴ „Jewrejskaja Starina” 1909, t. 1, s. 76–94, 223–245, 247–264. W osiem lat później M. Schorr przedrukował sam wstęp tej pracy w *Festschrift Adolf Schwarz*, Wien 1917, s. 517–538.

⁴⁵ Por. Schorr *Mojżesz* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 231–233; M. Fuks: *Schorr Mojżesz (1874–1941)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1994, t. 35, s. 602–604; oraz K. Pilarczyk: *Prof. Mojżesz Schorr. Szkic biobibliograficzny* [w:] *Prof. Mojżesz Schorr. Materiały z sesji naukowej. Kraków 16 XI 1993*. Pod red. K. Pilarczyka, Kraków 1995, s. 7–12; tenże: *Prof. dr Mojżesz Schorr: portret uczonego – badacza dziejów Żydów w Polsce*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo 251” 1996, s. 77–87; a także S. Szczur: *Mojżesz Schorr jako historyk Żydów polskich* [w:] *Prof. Mojżesz Schorr. Materiały z sesji naukowej...*, dz.cyt., s. 13–17. Zob. też *Księga jubileuszowa ku czci prof. dr. Mojżesza Schorra*, Warszawa 1935 (bibliogr. – s. 39–43).

⁴⁶ „Kwartalnik Historyczny” 1903, t. 13, s. 206–231.

⁴⁷ Na język polski pracę F. Delitzscha: *Babilon i Biblia*, Warszawa 1907, przetłumaczył A. Niemojewski.

⁴⁸ Tamże, s. 220–221.

⁴⁹ Tamże, s. 224.

świadczone jest biblijne imię Jahwe. Dla Delitzscha dowodem na pierwotny względem biblijnego monoteizmu Babilończyków jest także fakt, iż zachowały się określenia rozmaitych babilońskich bogów, z których wynika, że byli oni rozumiani jako emanacje jednego Boga Marduka (np. Nergal–Marduk walki, Sin–Marduk noc oświeclający, Szamasz–Marduk prawości itp.).

Polemizując z tymi argumentami, M. Schorr podkreślał, że Delitzsch bardzo dowolnie manipuluje faktami, wskazując na te, które zgodne są z jego tezami wyjściowymi, a pomijając te, które im przeczą. W literaturze babilońskiej jest mnóstwo dowodów poświadczających kult licznych bogów, bowiem zachowały się pisane do nich hymny i modlitwy, a także zabytki ikonograficzne. Również na tych dokumentach, na które powołuje się Delitzsch (gdzie widoczne jest imię Jahwe), są ewidentne dowody politeizmu, jako że piszący je odwołuje się do Szamasza i Marduka. Ponadto dokument, w którym przypisuje się Mardukowi cechy innych bogów pochodzi dopiero z VII w. p.n.e. (a zatem ok. 1000 lat po Hammurabim) i zaświadczać może kształtowanie się w mitologii babilońskiej tendencji henoteistycznych (*resp.* panteistycznych), a nie monoteizmu⁵⁰.

Kwestia zależności *Tory* od prawodawstwa babilońskiego była przedmiotem licznych studiów M. Schorra, podejmowanych w wielu jego późniejszych pracach. Podkreślić należy, że Schorr był wytrawnym znawcą epoki Hammurabiego, badał strukturę i funkcjonowanie społeczeństwa babilońskiego za panowania tego władcy. Sam przełożył i skomentował liczne fragmenty słynnego „kodeksu Hammurabiego”, a także wiele (część z ks. J. Bromskim) wcześniejszych dokumentów i inskrypcji babilońskich. Do najważniejszych jego prac z tego zakresu należą: *Państwo i społeczeństwo babilońskie w okresie t.zw. dynastii Hamurabiego około 2500–2000 przed Chrystusem*, Lwów 1906⁵¹; *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie*⁵²; *Ważniejsze kwestie z historii semickiego Wschodu*, Lwów 1907; *Zur Frage der sumerischen und semitischen Elemente im altbabylonischen Recht*, Paris 1912; *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts*, Leipzig 1913; *Eine babylonische Seisachthie aus dem Anfang der Kassitenzeit. Ende des XVIII vorchristliche Jahrhunderts*⁵³.

M. Schorr polemizował nie tylko z Delitzszem w kwestii zależności *Tory* od prawodawstwa babilońskiego, ale także z przedstawicielami „krytyki radykalnej”, odrzucającymi Mojżeszowe autorstwo żydowskiego prawa. I choć w tej kwestii bronił religijnego punktu widzenia (był przecież rabinem), to w jego pracach widać znakomite rozeznanie w ówczesnych sporach biblistycznych. Mimo krytycznego stosunku do panbabilonistów, traktował ich tezy z całą powagą, wiedząc, że część przedstawicieli tego nurtu (o czym się dziś często zapomina) to nie dyletanci, lecz uczeni o pokaźnym i uznanym ówczesnie dorobku naukowym. Szczególnie cenił A. Jeremiasa, autora pracy *Im Kampfe um Babel und Bibel: ein Wort zur Verständigung und Abwehr*, Leipzig 1903, gdzie zawarta jest krytyka skrajnego panbabilonizmu Delitzscha. Jeremias zasłynął zwłaszcza jako autor znanej pracy *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1904. Podobnie cenił Schorr prace innego znanego panbabilonisty H. Winckle-

⁵⁰ Tamże, s. 230.

⁵¹ Odbitka z: „Kwartalnik Historyczny” 1905, t. 19, s. 379–426, s. 558–610.

⁵² „Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften” 1907–1908 i 1910.

⁵³ „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse” 1915.

ra, autora znanej szeroko monografii: *Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Voelker*, Leipzig 1901. Miarą ówczesnego uznania Wincklera jako orientalisty był fakt, że to właśnie jemu Deutsche Orient-Gessellschaft powierzyła w 1906 r. rozpoczęcie badań archeologicznych, które doprowadziły do odkrycia królewskiego archiwum w dawnej stolicy Hetytów (dzisiejsze Boghazköy)⁵⁴.

Podejmując rzeczową krytykę panbabilonizmu (w czasie gdy kierunek ten był bardzo popularny), M. Schorr w znaczący sposób przyczynił się do rozwoju polskiej myśli orientalistycznej i religioznawczej, gdyż polemizując z panbabilonistami, popularyzował ówczesny stan badań nad ludami Bliskiego Wschodu, w tym także osiągnięcia archeologii i językoznawstwa⁵⁵.

Szczególnym przedmiotem badań badaczy żydowskich były judaistyczne i historyczne badania nad dziejami Żydów w Polsce Nie mogąc wchodzić tu w szczegółowy ich opis, przypomnijmy, że znany publicysta, adwokat i warszawianista **Aleksander Kraushar** (1842–1931) napisał dwutomową *Historię Żydów w Polsce*, Warszawa 1865–1866. Było to jednak dzieło kompilacyjne, napisane bez znajomości historycznego warsztatu, o wyraźnie asymilatorskim przesłaniu. W roku 1903 Kraushar przeszedł wraz żoną na katolicyzm⁵⁶. Religioznawcze walory widoczne są jeszcze w takich jego pracach, jak: *Czary na dworze Batorego. Z dziejów mistycyzmu w XVI wieku*, Kraków 1888; *Frank i Frankiści polscy 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach rękopiśmiennych i archiwalnych*, Kraków 1895, t. 1–2, oraz entoreligioznawczy szkic *Totemizm w rozwoju dzisiejszym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego*, Warszawa 1920. Wobec prac Kraushara podnosi się zarzut, że ich autor, kurczowo trzymając się źródeł, koncentrował się często na zagadnieniach drobnych i drugorzędnych, tracąc z oczu sprawy ważniejsze. Często luki w materiale źródłowym wypełniał hipotezami o wątpliwych podstawach. Warto jednak podkreślić, iż dotarł on do wielu nieznanych źródeł i materiałów, które z racji tego, że *in extenso* w swoich pracach przytoczył, zachowały się dla nauki, bowiem ich oryginały w pożodze wojennej zaginęły.

Prawdziwie naukowe, rzetelne badania nad dziejami Żydów w Polsce rozwinął obok M. Schorra (a także I. Schipperera, S.A. Poznańskiego, E. Ringbluma, R. Mahlera) profesor Uniwersytetu Warszawskiego **Majer Bałaban** (1877–1943)⁵⁷. Szczególnie cenne są jego monografie poszczególnych miast (np. Lwowa, Krakowa, Lublina) oraz wiele studiów inwentaryzujących żydowskie zabytki i rozmaite zestawy bibliograficzne. Z licznych prac M. Bałabana religioznawczo szczególnie cenne są: *Historia i literatura żydowska...*, Kraków 1916–1925, t. 1–3; *Dzieje Żydów w Krakowie i na Kazimierzu*

⁵⁴ Bibliografię prac A. Jeremiasa i H. Wincklera podaje J. Waardenburg: dz.cyt., Vol. 2: *Bibliography*, s. (kolejno) 117, 310.

⁵⁵ Więcej o M. Schorze i jego polemice z panbabilonizmem zob. H. Hoffmann: *Mojżesz Schorr (1874–1941) jako krytyk panbabilonizmu*, „Nomos” 1999, nr 26–27, s. 89–98.

⁵⁶ M. Handelsman: *Działalność naukowa Aleksandra Kraushara*, „Przegląd Historyczny”, 1932–1933, t. 10, s. 253–256.

⁵⁷ Bliżej o M. Bałabanie zob. F. Friedman: *Profesor Majer Bałaban*, „Miesięcznik Żydowski” 1933, s. 340–346 (bibliogr. – s. 346–351); M. Szulkin: *Prof. dr Majer Bałaban (w stulecie urodzin)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, Warszawa 1977, nr 1, s. 3–16; M. Horn: *Profesor Majer Bałaban jako badacz Żydów dawnej Rzeczypospolitej*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1977, nr 3, s. 3–14.

(1304–1868), t. I. (1304–1655), Kraków 1912 (wydanie zmienione i poszerzone z tytułem *Historia...*, Kraków 1931); *Dzieje Żydów w Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej (1772–1868)*, Lwów 1916. Bałaban publikował dużo tak w języku polskim, jak też po niemiecku i w języku hebrajskim. Obok prac dotyczących dziejów Żydów w Polsce Bałabana interesowała także problematyka karaimoznawcza. Zmarł w warszawskim getcie.

Pod koniec lat 20. XX w. głośne w środowisku żydowskim były polemiki z książką hellenisty T. Zielińskiego *Hellenizm a judaizm*, Warszawa 1927. Brali w nich udział m.in. D. Einhorn, M. Miesses i E. Stein. Występowali oni głównie przeciwko tezie Zielińskiego, że to kultura helleńska (a nie judaizm) była głównym źródłem chrześcijańskiej cywilizacji. E. Stein był ponadto autorem kilku ciekawych religioznawczo szkiców, poświęconych poglądom Filona z Aleksandrii (*Die allegorische Exegese des Philo von Alexandria*, Giessen 1929; *Filon z Aleksandrii, człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1931) oraz takich prac, jak: *Wychowanie żydowskie w epoce hellenistycznej*, Warszawa 1930; *Ideale narodowe i ogólnoludzkie w modlitwie żydowskiej*, Warszawa 1931; *Świat zwierzęcy w Biblii i Talmudzie*, Warszawa 1932; *Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur*⁵⁸. M. Miesses natomiast był autorem cyklu ciekawych popularnych publikacji w „Naszym Przeglądzie”, na którego łamach w latach 1933–1939 opublikował kilkanaście artykułów, poświęconych żydowskim świętom.

W zakończeniu tego (dalece niepełnego) wyboru przedstawicieli żydowskich badań nad religią wspomnieć jeszcze należy Daniela Fajnsztejna, autora unikalnego w polskiej literaturze religioznawczej, kompetentnego studium (dysertacji doktorskiej) z zakresu teratologii mitycznej: *Potwory fantastyczne w wierzeniach i mitach*, Wilno 1938⁵⁹.

⁵⁸ „Collectanea Theologica” 1935, t. 16, s. 38–83.

⁵⁹ „Rozprawy i Materiały Wydziału i Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie” 1938, t. 9, z. 1. Bliżej o jego wkładzie do religioznawstwa por. Z. Poniatowski: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 63, gdzie Poniatowski błędnie przydaje mu (żeńskie) imię Dina. Por. też (poszerzoną i poprawioną) angielską wersję cytowanego wyżej artykułu *The Beginnings of the Science of Religions in Poland (1873–1918)*, „Studia Religioznawcze”, Warszawa 1979, nr 14, s. 11–51.

WKŁAD ETNOGRAFÓW, ANTROPOLOGÓW I SOCJOLOGÓW W ROZWÓJ BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

F. Mirek: *Socjologia w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 1930, t. 187, s. 156–169; A. Kutrzebiana: *Rozwój etnografii w Polsce*, Kraków 1948; J. Czekanowski: *Antropologia polska w międzywojennym dwudziestoleciu 1919–1939*, Warszawa 1948; tenże: *Sto lat antropologii polskiej 1856–1956. Antropologia poza ośrodkami uniwersyteckimi*, Wrocław 1956; tenże: *Sto lat antropologii polskiej 1856–1956. Ośrodek lwowski*, Wrocław 1956; J. Chałasiński: *Trzydzieści lat socjologii polskiej (1918–1947)*, „Przegląd Socjologiczny” 1948, t. 10, s. 1–54; ks. J. Majka: *Socjologia religii w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, z. 4, s. 99–111; M. Markiewicz: *Socjologia polska (1919–1969)*, „Studia Socjologiczne” 1970, nr 1, s. 5–38; *Historia etnografii polskiej*. Pod red. M. Terleckiej, Wrocław 1973; Z. Sokolewicz: *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974; *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982; ks. W. Piwowarski: *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, „Studia Warmińskie” 1971, t. VIII, s. 345–387; tenże: *Socjologia religii [w:] Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1977, t. III: *Wiek XIX i XX*, s. 189–214; *Twórcy polskiej socjologii*. Red. J. Chałasiński, „Przegląd Socjologiczny” 1976, t. 28, s. 1–360; Z. Benedyktowicz, Cz. Robotycki, L. Stomma, R. Tomicki, Jerzy S. Wasilewski: *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika*, „Polska Sztuka Ludowa” 1980, nr 1, s. 47–60; J. Damrosz: *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 r.*, Wrocław 1988; T. Jermak-Gierszewska: *Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne*, Poznań 1995.

W poprzednich częściach niniejszego opracowania wielokrotnie podkreślaliśmy rolę, jaką spełnili polscy folklorysty, przyczyniając się, obok archeologów, językoznawców i biblistów, do stworzenia podwalin pod rozwój naukowych badań nad religią. Omówiona (w interesującym nas aspekcie) została już m.in. działalność takich postaci polskiego ludoznawstwa, jak: Z. Dołęga-Chodakowski, R. Berwiński, O. Kolberg czy J.A. Karłowicz. Zainicjowane przez nich działania były kontynuowane w zakresie badań nad „kulturą duchową” przez wielu rozmaitych badaczy, skupionych wokół czołowych ówczesnie pism ludoznawczych, takich jak „Wisła” czy organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego „Lud”, ale także wokół rozmaitych, powstających wówczas, instytucji naukowych – np. Komisji Antropologicznej AU w Krakowie, wydającej takie wydawnictwa, jak: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (1877–1895) oraz „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” (1896–1919)¹.

¹ Szerzej o działalności tej Komisji, a także zawartości obu wspomnianych czasopism pisze E. Jaworska: *Działalność folklorystyczna Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie*

Jak zauważył ks. W. Piwowarski,

„Wspólną cechą autorów w zakresie interesującego nas zjawiska religijności było traktowanie religii jako przejawu lub elementu kultury. Zajmowali się oni więc nie tyle religią i jej społecznymi uwarunkowaniami, ile raczej kulturą religijną, przy czym jedni z nich usiłowali wyjaśnić genezę i istotę religii, inni zaś badali jej historię, strukturę i funkcje w kulturze jako pewnej całości. Dodajmy, że nie było wówczas jasnego rozgraniczenia między socjologią, etnologią, antropologią kultury, demografią społeczną itd.”²

Znaczący wkład w poznanie kultury ludowej wsi polskiej wniósł archeolog, historyk i krajoznawca **Zygmunt Gloger** (1845–1910)³. Na ukształtowanie się jego zainteresowań etnograficznych duży wpływ wywarł W. Pol. Głównymi pracami Glogera, mającymi także wartość religioznawczą, są: *Obchody weselne*, Cz. 1, Kraków 1869 (wydane pod pseudonimem „Pruski”); *Starodawne dумы i pieśni*, Warszawa 1877; *Baśnie i powieści*, Warszawa 1879; *Pieśni ludu* (muzyka Z. Noskowski), Kraków 1892; wyd. 3, 1898); *Księga rzeczy polskich*, Kraków 1896 (wydane też jako *Słownik rzeczy starożytnych*, Kraków 1896; wyd. 2, Lwów 1900; wyd. 3, Kraków 1909) oraz wydana przezeń praca zbiorowa *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, wyd. 2, 1908. Wykorzystywał przy ich pisaniu zarówno materiały zebrane w trakcie wieloletnich własnych badań terenowych, jak też ówczesną literaturę etnograficzną oraz rękopiśmienne materiały innych badaczy (m.in. Kolberga). Na podkreślenie zasługuje fakt, iż dokonując analizy zebranych materiałów etnograficznych, Gloger często odwoływał się do metody porównawczego badania analizowanych zjawisk. Z jego wielu prac na uwagę religioznawcy zasługują także liczne (idące w setki), rozsiane po wielu czasopiśmie („Wisła”, „Ziemia”, „Kłosa”, „Biblioteka Warszawska”, „Tygodnik Ilustrowany”, „Gazeta Polska” itd.) drobne przyczynki, dotyczące zwyczajów rodzinnych (głównie weselnych), dorocznych oraz wierzeń i zabobonów, a także liczne hasła o walorach religioznawczych zamieszczone w opracowanej przez niego *Encyklopedii Staropolskiej Ilustrowanej*, Warszawa 1900–1903, t. 1–4.

Kontynuatorem prac „ludoznawczych”, zainicjowanych przez O. Kolberga, był **Seweryn Udziela** (1857–1937)⁴. Zawodowo związany ze szkolnictwem – początkowo jako nauczyciel, później (przez 33 lata) jako inspektor szkolny – był (podobnie jak Kolberg) typem zbieracza–pasjonata bez przygotowania naukowego. Wykonując obowiązki inspektorskie, dużo podróżował po zachodnich terenach Galicji i miał możliwość nawiązywania szerokich kontaktów z ludem oraz „werbowania” do swoich badań

[w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 140–226.

² Ks. W. Piwowarski: *Socjologia religii* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1977, t. III: *Wiek XIX i XX*, s. 193.

³ Więcej o Z. Glogerze zob. A. Kutrzeba-Pojnarowa: *Gloger Zygmunt (1845–1910)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1958–1960, t. 8, s. 80–81; H. Syska: *Zygmunt Gloger*, Warszawa 1963; *Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczyznej. Materiały z sesji popularnonaukowej, Łomża 25–26 maja 1974*. Pod red. J. Babcza i A. Kutrzeby-Pojnarowej, Warszawa 1978 (bibliogr. s. 99–139); T. Brzozowska-Komorowska: *Zygmunt Gloger i popularyzacja folkloru* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*, dz.cyt., s. 104–127; hasło *Gloger Zygmunt* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 1, Wrocław 1983, s. 407–409.

⁴ Więcej o S. Udzieli zob. T. Seweryn: *Seweryn Udziela*, „Lud” 1937, t. 35, s. 1–17; tamże A. Fischer: *Zasługi Seweryna Udziela na polu badań nad kulturą duchową*, s. 23–28. Por też H. S[Wienko]: *Udziela Seweryn (1857–1937)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 83 oraz E. Jaworska, dz.cyt., s. 189–200.

korespondentów terenowych wśród nauczycieli wiejskich i duchowieństwa. W pracy pomagali mu także członkowie jego rodziny.

Głównym kręgiem zainteresowań Udzieli był folklor galicyjski – szczególnie okolic Ropczyc (*Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*⁵ oraz *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi...*⁶), choć ważne są także jego prace poświęcone Łemkom (*Ziemia Łemkowska przed półwieczem*, Lwów 1934), gdzie poruszana jest obficie problematyka obyczajów, obrzędów i wierzeń religijnych. Specjalnie tym zagadnieniom poświęcony został także wcześniej opublikowany w „Wisła” artykuł *Religia i modlitwa u ludu Ropczyckiego*⁷. Szczególnie cenne są gromadzone przezeń w latach 1894–1899 materiały, dotyczące wierzeń ludu krakowskiego, na podstawie których opublikował dwie prace: *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*⁸ oraz *Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego*⁹. Religioznawczo ważna jest zwłaszcza pierwsza z wymienionych prac zawierająca zbiór około 400 opowiadań dokumentujących wierzenia ludowe. Wzorowana była na (publikowanym pierwotnie w latach 1894–1898 w odcinkach na łamach „Wisły”) opracowaniu A. Černego *Istoty mityczne Serbów lużyckich*, Warszawa 1901. Nie wdając się w porównawcze rozważania, Udziela zadbał o czysto dokumentacyjną stronę zebranego materiału (datę i miejsce uzyskanej informacji, nazwisko informatora itp.). Całość materiału dotyczącego wierzeń usystematyzowana została według takich zagadnień, jak: ogień, wiatr, woda, ziemia, zoomorficzne istoty nadprzyrodzone, czarty, wielkoludy, czarownice i czarownicy, choroby¹⁰. Udziela na podstawie własnych obserwacji religijności chłopów kwestionował ich zdolność do autentycznych przeżyć religijnych¹¹. To właśnie z inicjatywy S. Udzieli udało się w 1911 r. w Krakowie stworzyć Muzeum Etnograficzne, o którego powstanie już w 1894 r. zabiegał J. Baudouin de Courtenay, przeprowadzając nawet w tej sprawie odpowiednią uchwałę w Komisji Antropologicznej. Po śmierci Udzieli nadano temu muzeum jego imię¹².

Do grona ludoznawców, podejmujących w ramach badań nad „kulturą duchową” problematykę wierzeń religijnych, zalicza się również lwowski nauczyciel **Henryk Biegeleisen** (1855–1934)¹³. Choć przedmiotem jego głównych zainteresowań była historia literatury, to w ramach swoich zainteresowań ludoznawczych napisał kilka prac o walorach religioznawczych: *Duchowieństwo w poezji ludowej...*, Lwów 1886¹⁴; *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927; *Wesele*, Lwów 1928; *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929; *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1931; *U kolebki – przed ołtarzem – nad mogiłką*, Lwów 1929. Podejmował także problematykę metodologii badań nad

⁵ „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1886, t. 10, s. 75–156.

⁶ Tamże, 1890, t. 14, s. 1–136; 1891, t. 15, s. 53–180; s. 1892, t. 16, s. 1–57.

⁷ „Wisła” 1889, t. 3, s. 592–601.

⁸ Tamże, 1898, t. 12, s. 131–187; 409–437, 585–614; 1899, t. 13, 14–29, 65–88, 193–222; 1900, t. 14, s. 1–12, 132–144.

⁹ „Lud” 1931, t. 30, s. 36–75.

¹⁰ E. Jaworska, dz.cyt., s. 193.

¹¹ Tamże, s. 192.

¹² Tamże, s. 199–200.

¹³ Bliżej o H. Biegeleisenie zob. *Henryk Biegeleisen*. Oprac. zbior., Lwów 1936, tamże m.in. J. Muszkowski: *Żywot i dzieła*, s. 7–20; tenże: *Bibliografia prac Henryka Biegeleisena*, s. 51–61; J. Gajek: *Etnograficzna twórczość Henryka Biegeleisena*, s. 37–50.

¹⁴ Pierwotnie opublikowane w „Tydzień” 1886, t. 3, s. 250, 258, 267, 278, 284, 293, 303, 312.

religiami. W tym zakresie ważne są takie jego opracowania, jak: *Zadanie i metoda etnologii*¹⁵, będące sprawozdaniem poglądów ucznia A. Bastiana – późniejszego (do 1905 r.) redaktora „Archiv für Religionswissenschaft” – Th. Achelisa, wyłożonych w jego pracy: *Methode und Aufgabe der Ethnologie*, Berlin 1885, oraz obszerny szkic *Najnowsze kierunki badań mitologicznych*¹⁶, w którym zawarł krytyczną prezentację głównych idei takich badaczy, jak np. C.F. Creuzer, E. Renan, bracia Grimm, F.M. Müller, A. Kuhn, A. de Gubernatis, W. Mannhardt, E.B. Tylor, A. Lang, J. Réville, W. Stasow, A. Afanasjew, I. Franko, a z rodzimych badaczy R. Berwiński, A. Brückner i J.A. Karłowicz.

Badaczem religii o bardzo szerokich zainteresowaniach, godzących badania z zakresu socjologii, etnografii, antropologii, a także archeologii, był **Erazm Majewski** (1858–1922)¹⁷. W młodości studiował nauki przyrodnicze na Uniwersytecie Warszawskim, ale po śmierci ojca zmuszony był przerwać studia, aby objąć i zarządzać rodzinną fabryką perfumeryjno-chemiczną. Naukę jednak kontynuował w ramach ustawicznego samokształcenia, rozszerzając ją o zagadnienia filozoficzno-socjologiczne, ekonomiczne, archeologiczne i folklorystyczne. Będąc niezależnym materialnie, poświęcił się swej największej pasji – pracy naukowej.

Obok biologii i przyrodoznawstwa szczególnym polem jego szerokich zainteresowań była prehistoria, archeologia, etnologia, folklorystyka, socjologia i ekonomia. Znaczny rozgłos przyniosły mu prace popularnonaukowe, w których upowszechniał tezy ewolucjonistyczne (*Potop. Szkic przyrodniczy z ostatniej doby dziejów ziemskiego globu*, Warszawa 1883; *Koniec świata. Przegląd wypadków jakie mogą spowodować zagładę ziemi*, Warszawa 1887) oraz powieści fantastycznonaukowe dla młodzieży (*Doktor Muchołapski. Fantastyczne przygody w świecie owadów*, Warszawa 1890; *Profesor Przedpotopowicz*, Warszawa 1898 (wydawane następnie jako *W otchłaniach czasu*, Warszawa 1938).

Prawdopodobnie pracując nad słownikiem nazw przyrodniczych, zainteresował się Majewski zagadnieniami etnologicznymi i archeologicznymi. W wielu polskich czasopismach (np. w „Wiśle”, „Wszecławie”, „Wędrowcu”) zaczął publikować artykuły z zakresu zoo- i fitoonomastyki folklorystycznej, poruszające także problematykę wierzeń i zwyczajów ludowych związanych z różnymi zwierzętami i roślinami (bocian, wąż, niedźwiedź, kruk, kukułka, sowa, chmiel, kartofel, mak itp.).

Przejąwszy w 1899 r. (subwencionowaną przez Kasę im. Mianowskiego) „Wisłę” po Karłowiczu, zastał Majewski dość trudną sytuację finansową tego zasłużonego dla kultury polskiej pisma. Ponadto Kasa powiadomiła, iż należy się liczyć z możliwością dalszego zmniejszenia dotacji również w przyszłości. Chory na serce, zniechęcony kłopotami finansowymi oraz nadmiarem pracy Majewski próbował dofinansowywać pismo z własnych funduszy, a także przekazać jego redakcję S. Ciszewskiemu. Jednak

¹⁵ „Wędrowiec” 1885, nr 34, s. 398–399.

¹⁶ „Tydzień” 1895, nr 32, s. 249–250; nr 33, s. 258–259; nr 34, s. 267–268; nr 35, s. 278–280; nr 36, s. 284–285, nr 37, s. 293–294; nr 38, s. 303–304; nr 39, s. 312.

¹⁷ Szerzej o E. Majewskim por. W. Horodyski: *Cywilizacja i życie (Teoria Erazma Majewskiego)*, Warszawa 1912; L. Kozłowski: *Profesor Erazm Majewski*, „Lud” 1922, t. 21, s. 256–266; H. S[wienko].: *Majewski Erazm (1858–1922)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 55; H. Kapeliński: „Wisła” (1887–1905) [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918...*, dz.cyt., s. 271–275, 316–321; hasło *Majewski Erazm* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 2, Wrocław 1984, s. 401–403 oraz Z. Landau: *Majewski Erazm* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1974, t. 19, s. 176–178.

po sześciu latach zdecydował się w 1906 r. na zawieszenie wydawania pisma¹⁸. W tym też okresie zaczął powoli odchodzić od swoich etnologicznych zainteresowań na rzecz badań archeologiczno-prahistorycznych. Już w 1892 r. stworzył zaczątek Muzeum Prehistorycznego, które po kilkunastu latach udostępnił w gmachu Zachęty Sztuk Pięknych w Warszawie. Jego zbiory pochodziły bądź to z własnych prac wykopaliskowych, prowadzonych w Kieleckiem, bądź też z finansowanych przezeń ekspedycji na Podole i Ukrainę. Majewski pragnął zapewnić Muzeum własny gmach, czemu przeszkodził wybuch I wojny światowej. Zainteresowania archeologiczne spowodowały, iż Majewski założył już w 1899 r. pismo „Światowit. Rocznik poświęcony archeologii pradziejowej i badaniom pierwotnej kultury polskiej i słowiańskiej”, które sam finansował i redagował aż do 1913 r.¹⁹

Kolejnym ważnym kręgiem zainteresowań Majewskiego były zagadnienia socjologiczne. Skłonił się ku nim, zainspirowany wydarzeniami rewolucji 1905 r. oraz pod wpływem swego przyjaciela L. Gumplowicza. Szczególnie interesowała go problematyka przemian cywilizacyjnych, co widoczne było już w referacie *Statyka i dynamika cywilizacji. Poszukiwanie praw przenoszenia się ognisk cywilizacji i dojrzewania społeczeństw do cywilizacji*, jaki wygłosił w AU w Krakowie w 1907 r., którego tezy następnie rozwinął w pracy *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*, Warszawa 1908–1923, t. 1–4. Pierwszy tom tej pracy Majewski wydał we własnym przekładzie w Paryżu. Wywołał nią spore wrażenie, gdyż łączył w niej wyniki badań przyrodniczych, archeologicznych i socjologicznych.

Innym kręgiem zainteresowań Majewskiego była ekonomia. Trzecią część *Nauki o cywilizacji...* zatytułował on *Kapitał. Rozbiór podstawowych zjawisk i pojęć gospodarczych*, Warszawa 1914; w jego zamyśle miał on być polemiką z *Kapitałem* Marksa i założeniami ruchu socjalistycznego, którego Majewski był zdecydowanym przeciwnikiem. Książka ta napisana z pozycji ekonomicznego liberalizmu mimo eklektycznego charakteru miała duże powodzenie i doczekała się aż sześciu wydań. Innymi ważnymi pracami Majewskiego były jeszcze: *Bankructwo pieniądza papierowego i cywilizacji, opartej na wierze w dobroć natury ludzkiej*, Warszawa 1920–1921; *Tajemnica godziwego zysku. Bezstronne uwagi o pracy i kapitale*, Warszawa 1921 oraz IV tom *Nauki o cywilizacji* zatytułowany *Narodziny i rozwój ducha na ziemi*, Warszawa 1923.

E. Majewski pozostawał pod silnymi wpływami ewolucjonizmu i był rzecznikiem tezy o analogii, występującej pomiędzy działaniem społeczeństwa i organizmu zwierzęcego, wskazując na walkę o byt jako czynnik stymulujący społeczne przemiany i stosunki międzyludzkie. Zasadniczą tezą Majewskiego było uznanie zasady „mechanizmu”, zakładającej, że człowiek jest wypadkową sił czynnych w przyrodzie, przy czym rozwój ducha ludzkiego uważał Majewski za rezultat życia w społeczeństwie, a nie skutek rozwoju organizmu ludzkiego²⁰.

¹⁸ Dwukrotnie jeszcze próbowano reaktywować „Wisłę”. W roku 1915 podjął taką próbę dawny współpracownik Karłowicza, językoznawca i prezes Towarzystwa Ludoznawczego A. Kryński, który w latach 1916–1918 wydał dwa zeszyty rocznika XX. W roku 1922 E. Frankowski próbował reaktywować „Wisłę” jako organ utworzonego Polskiego Towarzystwa Etnologicznego. Ukazał się jednak tylko pierwszy zeszyt tomu XXI, zawierający rozprawę S. Ciszewskiego *Sól*, jako pierwszy szkic jego serii *Studia etnologiczne*. Por. H. Kapeliński: „Wisła” (1887–1905) [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918...*, dz.cyt., s. 275.

¹⁹ Z. Landau, dz.cyt., s. 176–177.

²⁰ Tamże, s. 177.

Pomimo braku stopni naukowych E. Majewski był uczonym szeroko znanym i cenionym. Był członkiem honorowym Międzynarodowego Instytutu Socjologicznego w Paryżu i członkiem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, członkiem korespondentem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Był także m.in. współpracownikiem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności oraz członkiem korespondentem Towarzystwa Antropologicznego w Paryżu. W latach 1892–1922 był dyrektorem Muzeum Archeologicznego w Warszawie, nazwanego później (1924 r.) jego imieniem. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości Majewski został pierwszym prezesem Państwowego Głównego Konserwatorium Zabytków Prehistorycznych oraz dostał kilka propozycji podjęcia pracy naukowej. Lwowski Uniwersytet zaoferował mu katedrę etnologii, Wileński – socjologii, a Warszawski – archeologii. Tę ostatnią propozycję Majewski przyjął i w 1919 r. został mianowany profesorem zwyczajnym Katedry Archeologii Prehistorycznej. Ze względu jednak na zły stan zdrowia nie mógł podjąć prowadzenia wykładów²¹.

Znaczący wpływ na rozwój rodzimych badań religioznawczych wywarł również **Stanisław Ciszewski** (1865–1930), który – podobnie jak J.A. Karłowicz – był zagorzałym zwolennikiem ewolucjonizmu w badaniach etnograficznych. Po studiach językoznawczych i filozoficznych w Pradze i Zagrzebiu Ciszewski studiował także zagadnienia etnograficzne w założonym przez A. Bastiana berlińskim Museum für Völkerkunde oraz historię, geografię i sławistykę na uniwersytecie w Lipsku. Zapoznawszy się dobrze z ówczesnym stanem nauk etnologicznych w Europie, Ciszewski był w Polsce konsekwentnym rzecznikiem ewolucjonizmu klasycznego, i to także wówczas, gdy już jego założenia zostały zakwestionowane tak przez nową „krytyczną” fazę tej orientacji metodologicznej, jak też przez nowo powstające nurty: dyfuzjonizm (szkołę kulturowo-historyczną) i funkcjonalizm. W swoich badaniach, dotyczących religii ludów pierwotnych, poszukiwał jej związków z innymi obszarami kultury ludzkiej. Przyznawał przy tym dużą rolę ludzkiej psychice w kształtowaniu pierwotnych zasad badanych przezeń instytucji kulturowych, w tym także magii i religii. Na przypomnienie zasługuje fakt, że właśnie Ciszewskiemu powierzono pierwszą polską Katedrę Etnografii, erygowaną w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w 1910 r., gdzie rozpoczął wykłady z etnografii Australii, Melanzji, Mikro- i Polinezji. Kierował nią jednak tylko przez rok. Z powodu słabego zdrowia, jak też zatargów z władzami uczelni, spowodowanymi przyznaniem mu (jego zdaniem) zbyt krótkiego czasu na opracowanie wykładów oraz brakiem odpowiednich pomocy naukowych, zrezygnował z pracy na Uniwersytecie i pracował jako urzędnik. Był stałym współpracownikiem „Wisły” i „Ludu”. W latach 1924–1930 był redaktorem naczelnym „Prac Etnologicznych”²².

Już w pierwszym tomie etnograficznej monografii *Krakowiacy*, Kraków 1894, widać zainteresowania Ciszewskiego ludowymi przesadami i problematyką demonolo-

²¹ Tamże.

²² Bliżej o S. Ciszewskim zob. A. Kutrzebiana: *Ciszewski Stanisław Bronisław (1865–1930)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1938, t. 4, s. 85–86; J. Krzyżanowski: *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa 1965, s. 66–67; hasło *Ciszewski Stanisław Bronisław* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 234–236; K. Moszyński: *Stanisław Ciszewski*, „Lud Słowiański” 1931, t. 2, s. B 3–9 i B 131–132; A. Fischer: *Stanisław Ciszewski*, „Lud” 1930, t. 29, s. 174–176. Religioznawczą ocenę dorobku Ciszewskiego zawarł J.J. Prawdź-Gałęski: *Problematyka religioznawcza w pracach Stanisława Ciszewskiego*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 65–76.

giczną. Najważniejszymi jednak pracami w religioznawczym dorobku Ciszewskiego są rozprawki: *Wróżda i pojednanie. Studium etnologiczne*, Warszawa 1900; *Ognisko. Studium etnologiczne*, Kraków 1903 oraz *Kuwada. Studium etnologiczne*, Kraków 1905.

W pracy *Wróżda i pojednanie* Ciszewski zajął się analizą pomsty rodowej („wróżdy”) i związanych z nią obrzędów, takich jak rozejm, zagłównie, jednanie itp. Wskazał przy tym, że pierwotnie krwawa pomsta rodowa miała sakralny charakter, a jej dokonanie uważane było za „święty obowiązek”. Wierzono bowiem, że dusza osoby zabitej nie może osiągnąć swojego przeznaczenia, póki nie zostanie pomszczona. W czasach pierwotnych obowiązek pomsty nie ograniczał się tylko do ludzi. Zgodnie z animistyczną wizją świata rozszerzony był także na przyrodę, zwierzęta, a nawet przedmioty. Obowiązywał też poza życiem doczesnym w zaświatach. Ciszewski wskazywał, że ponieważ „wróżda” miała sakralny charakter, to człowiek godzący się na polubowne załatwienie sprawy (a zatem faktyczne odstąpienie od pomsty np. za odszkodowaniem) musiał dokonywać pomsty symbolicznej, polegającej na składaniu ofiary zastępczej. W procesie ewolucji obrzędy takie przybrały z czasem formę aktu pokory. W rezultacie w czasach chrześcijańskich wykształcony został akt skruchy i pokuty.

W drugiej z wymienionych wyżej prac: *Ognisko...*, Ciszewski dokonał na szerokim materiale porównawczym analizy kultu ogni(sk)a, przejawów oddawania mu hołdu, jak też społecznych funkcji (np. integracyjnych) przezeń pełnionych. Ukazał też rozmaite przekonania wierzeniowe z nim związane, poczynawszy od czasów pierwotnych poprzez społeczeństwa rodowe aż do współczesności. Monografia poświęcona ognisku zawiera bogaty i cenny materiał etnoreligioznawczy, zachowujący do dziś swoją wartość ilustracyjną, i to pomimo dość archaicznych (już w okresie powstawania omawianej pracy) metodologicznych założeń klasycznego ewolucjonizmu.

W trzeciej z wymienionych prac, poświęconej zwyczajowi kuwady, Ciszewski starał się wykazać, że związane z kuwadą zwyczaje zachowania przez mężczyznę (ojca) określonej diety i wykonywania (bądź niewykonywania) pewnych czynności przy urodzeniu dziecka związane są z ludowymi przekonaniami magicznymi, a nie, jak twierdził J.J. Bachofen w znanej pracy *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1861, że zwyczaj ten jest pozostałością epoki matriarchatu.

Ważnym opracowaniem Ciszewskiego, zawierającym elementy wiedzy religioznawczej, była również, opublikowana już po jego śmierci, praca poświęcona badaniu podstaw solidarności społecznej *Ród*²³, gdzie zarówno kult, jak i religię wyprowadzał z idei pokrewieństwa. W społeczeństwach rodowych zasadniczą rolę – jego zdaniem – odgrywał kult przodków, będących często zarazem bóstwami opiekuńczymi rodu. Powyższe tezy starał się Ciszewski udokumentować obszernym materiałem etnologicznym, pochodzącym z rozmaitych terenów. Innymi religioznawczo cennymi publikacjami Ciszewskiego były także prace: *Dusza matki i dusza niemowlęcia. Przyczynek do dziejów animizmu*²⁴; *Tabu i zasie*²⁵.

Badaczem magii i demonologii ludowej oraz słowiańskiej mitologii był także **Adam Fischer** (1889–1943), profesor zwyczajny (od 1930 r.) Uniwersytetu Jana Kazimierza

²³ Opublikowana w S. Ciszewski: *Prace etnologiczne*, Warszawa 1936, t. 4, s. 1–212.

²⁴ Odbitka z pracy zbiorowej *Statji po slawjanowiedieniju*, S.-Peterburg 1904, t. 1.

²⁵ Opublikowana w: *Studia społeczne i gospodarcze. Księga jubileuszowa dla uczczenia 40-letniej pracy naukowej Ludwika Krzywickiego*, Warszawa 1925, s. 63–69.

we Lwowie, a w latach 1934/1935 dziekan tamtejszego Wydziału Humanistycznego. Wcześniej był już długoletnim (1910–1943) redaktorem i sekretarzem redakcji czasopisma etnograficznego „Lud”, a w latach 1934–1939 redagował także „Prace Etnograficzne”²⁶. Przedmiotem jego szczególnych zainteresowań były kwestie roli roślin, drzew i owoców w obrzędowości ludowej. Z prac zwartych A. Fischera religioznawcze walory posiadają monografie: *Zaklęcia przeciwko złodziejom książek*, Lwów 1917; *Zwyczaj pogrzebowy ludu polskiego. Studium porównawcze*, Lwów 1921 (napisana jako praca habilitacyjna) oraz *Domowy. Fragment ze studjów nad demonologią słowiańską*²⁷; *Święci myśliwi (Hubert-Eustachy)*, Lwów 1923; *Święto umarłych*, Lwów 1923, a także opracowania *Słowiańskie bóstwo urodzaju*, Lwów 1927 i *Kult Welesa u Słowian*, Praga 1927.

W artykule *Znaczenie etnologii dla innych nauk*²⁸ Fischer podkreślił znaczenie etnologii jako nauki niezbędnej przy badaniu kultury duchowej i rekonstruowaniu wierzeń pierwotnych oraz poznawaniu religii. Zajmował się również historią polskiej etnografii. Między innymi opracował sylwetki H. Kołłątaja, O. Kolberga i Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego. Warto także przypomnieć jego mniejsze opracowania – publikowane głównie w ówczesnych czasopismach etnograficznych, ludoznawczych i archeologicznych („Lud”, „Studia Staropolskie”, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” i in.) – takie jak: *Zamawiania od czczycy, ukąszenia węża, od kurdzieła i dziuga*²⁹; *Wątek odkwitającej gałęzi*³⁰; *Wątek nierównych dzieci Ewy*³¹; *Opowieści o czarownicach z Doliny Nowotarskiej*³²; *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*³³; *Rosłiny w wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*³⁴; *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*³⁵.

Problematyka religioznawcza była obecna również w licznych pracach **Stanisława Poniatowskiego** (1884–1945). W latach 1904–1906 związany był z Polską Partią Socjalistyczną i z powodu wydarzeń rewolucyjnych 1905 r. porzucił rozpoczęte w warszawskim Instytucie Politechnicznym studia w zakresie matematyki, fizyki i mechaniki. Po studiach z zakresu antropologii, archeologii prahistorycznej i etnologii, uwieńczonego doktoratem z antropologii na wydziale filozoficznym uniwersytetu w Zurychu, powrócił do Warszawy, gdzie był asystentem (1912–1913) w Pracowni Antropologicznej Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. W latach 1913–1919 był kierownikiem i organizatorem pracowni etnologicznej przy zbiorach etnograficznych Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie. Równocześnie był też wykładowcą antropologii i etnografii w Towarzystwie Kursów Naukowych.

²⁶ Szerzej o działalności A. Fischera zob. J. Gajek: *Śp. Profesor Dr Adam Fischer*, „Lud” 1946, t. 36, s. 6–18; tegoż: *Fischer Adam Robert (1889–1943)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1949, t. 7, s. 18–19. Zob. też H. Swienko: *Fischer Adam (1889–1943)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 28–29.

²⁷ „Ponowa” 1922, t. 2, z. 4, s. 298–304.

²⁸ „Lud” 1923, t. 22, s. 81–92.

²⁹ „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1903, t. 6, s. 124–126.

³⁰ „Lud” 1909, t. 15, s. 200–210. Por. też *Do wątku odkwitającej gałęzi*, „Lud” 1910, t. 16, s. 33–44.

³¹ Tamże, 1910, t. 16, s. 358–364.

³² „Lud” 1926, t. 25, s. 78–94 (wydane też jako odbitka pt. *Czarownice w Dolinie Nowotarskiej*, Lwów 1927).

³³ *Studia Staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 198–209.

³⁴ „Lud” 1929, t. 28, s. 240–247.

³⁵ Tamże, 1937, t. 35, s. 60–76 (wydane też jako odbitka, Lwów 1938).

Dzięki pomocy amerykańskiego (czeskiego pochodzenia) antropologa Aleša Hrdličky oraz stypendium Smithsonian Institution w Waszyngtonie w 1914 r. Poniatowski wziął udział w dużym przedsięwzięciu badawczym. W wyniku współpracy Oksfordzkiego Uniwersytetu, Pensylwańskiego Muzeum, wspomnianego Smithsonian Institution oraz Rosyjskiej Akademii Nauk zorganizowano antropologiczno-etnologiczną ekspedycję naukową. W jej ramach S. Poniatowski badał Goldów i Oroczonów – mieszkańców Kraju Nadamurskiego i Kraju Ussuryjskiego – w celu ustalenia pokrewieństwa tamtejszych plemion z amerykańskimi Indianami. Szeroko zakrojone badania udało się zrealizować tylko w części, gdyż przerwał je wybuch I wojny światowej³⁶. Po powrocie do kraju na zlecenie Towarzystwa Naukowego Warszawskiego zajął się (początkowo jako kurator) organizowaniem Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, której był następnie pierwszym kierownikiem. Od roku 1917 pracował jako profesor etnologii i etnografii w Wolnej Wszechnicy Polskiej, gdzie w latach 1932–1933 był dziekanem Wydziału Filozoficznego, a w latach 1934–1935 prorektorem. Równolegle prowadził wykłady w WWP w Łodzi i w Warszawie. Jako kawalerzysta kompanii telegraficznej wziął udział w wojnie polsko-radzieckiej w 1920 r. Habilitację w zakresie etnologii uzyskał w roku 1923 na Uniwersytecie Poznańskim. Rok później przeniósł się na Uniwersytet w Warszawie, gdzie w 1934 r. powołany został na Katedrę Etnologii Ogólnej i Etnografii jako profesor nadzwyczajny. Od 1920 r. aż do wybuchu drugiej wojny światowej kierował Zakładem Etnologii Instytutu Nauk Antropologicznych i Etnologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, gdzie pełnił także funkcję zastępcy kierownika tegoż Instytutu³⁷.

S. Poniatowski miał rozległe zainteresowania. Obok szeroko pojmowanej antropologii zajmował się również religioznawstwem. Wiele religioznawczo cennych uwag i przemyśleń zawiera jego podstawowa praca o charakterze podręcznikowym *Etnografia Polski*³⁸, gdzie „kulturze duchowej i społecznej” poświęcił sporo miejsca. Z wcześniejszych prac uwzględniających problematykę wierzeń religijnych i przesądów należy przypomnieć prace: *Przyczynek do genezy pierścienia*³⁹; wydana także po nie-

³⁶ S. Poniatowski: *Dziennik wyprawy (do kraju Goldów i Oroczonów w 1914 r.)*, „Lud” 1966, t. 50, s. 7–120.

³⁷ Bliżej o S. Poniatowskim zob. *Poniatowski Stanisław Adam* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 117–120; J. Rosen-Przeworska: *Poniatowski Stanisław (1884–1945)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1983, t. 27, s. 487–489. Religioznawczą ocenę dorobku S. Poniatowskiego zawierają prace: ks. E. Bulanda: *Stanisław Poniatowski*, „Rocznik TNW” 1945, t. 31–38, s. 235–237; tegoż: *Pamięci wybitnego etnologa polskiego prof. dr Stanisława Poniatowskiego*, „Lud” 1946, t. 36, s. 19–32; J. Krajewska: *Stanisław Poniatowski jako religioznawca*, „Euhemer” 1959, nr 6, s. 642–654 (tamże bibliogr. jego prac); M. Reicher: *Wspomnienie o Stanisławie Poniatowskim*, „Znak” 1972, s. 392–401 oraz K. Gładkowski: *Zapomniany etnolog i religioznawca. W setną rocznicę urodzin Stanisława Poniatowskiego 1884–1945*, „Collectanea Theologica” 1984, fasc. 4, s. 156–160; tegoż: *Badania etnologiczne i religioznawcze Stanisława Poniatowskiego* [w:] *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Warszawa 1986, s. 69–95; tegoż: *Definicja i podstawy klasyfikacji pochówków według Stanisława Poniatowskiego* [w:] *Z badań nad religią i religijnością ludową*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Warszawa 1988, s. 26–41; tegoż: *Etnologia. Koncepcja teoretyczno-metodologiczna Stanisława Poniatowskiego 1884–1945*, Olsztyn 2001. Por. też E. Peczołko-Pustelnik: *Recepcja szkoły kulturowohistorycznej w religioznawstwie polskim* [w:] *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, dz.cyt., s. 76–77 i 80.

³⁸ Opublikowana w *Wiedza o Polsce*, Warszawa [1932], t. 3, s. 191–344.

³⁹ „Lud” 1924, t. 23, s. 32–37.

miecku *Geneza łuku tryumfalnego*, Warszawa 1930; *De l'origine de la sépulture a l'incinération*⁴⁰; *Geneza pochówku żarowego*⁴¹.

Będąc zwolennikiem szkoły kulturowohistorycznej i głównym u nas świeckim jej reprezentantem, S. Poniatowski na podstawie badań antropologicznych wypracował własną ogólną teorię etnologiczną, inspirowaną dyfuzjonistycznymi poglądami W. Schmidta i F. Graebnera, zgodnie z którą rozwój i przemiany kultur ludzkich wynikały ze skrzyżowania się kilku kultur zasadniczych (pierwotnych kręgów kulturowych).

Odnosnie do kultury polskiego ludu wysunął Poniatowski tezę, iż jej zasadnicze składniki wywodzą się z patriarchatu kultury pasterskiej i wolnomatriarchalnej kultury kopieniackiej. Właśnie z kultury kopieniackiej wyprowadzał on kult zmarłych i związane z nim zachowania magiczne, a także animizm i manizm.

Jak większość ówczesnych etnologów, pragnął Poniatowski wyjaśnić genezę wielu współcześnie istniejących świąt chrześcijańskich (Zaduszki, Wigilia Bożego Narodzenia, Dziady itp.) i zachowań religijnych, wskazując na ich pradawne korzenie. Przeciwstawiał się tu częstym (zwłaszcza wśród filologów klasycznych – także tych najwybitniejszych) tendencjom do przypisywania kulturze antycznej zasadniczego wpływu na religie pogańskie i chrześcijaństwo. Choć nie kwestionował, iż wpływ taki miał miejsce, z prowadzonych przez niego badań wynikało, że często jałowe są spory o migracje określonych wyobrażeń religijnych czy zachowań magicznych, gdyż motywy te mają wspólny mianownik, jakim są dla nich wszystkich kultury prymarne. Dobrą ilustracją prowadzonych przezeń badań są jego analizy idei rzymskiego łuku triumfalnego. Wywodził go z pradawnych pochówków palowych (na platformie) i żarowych (ciałopalnych). Wątek ten (niezależnie od poświęconej temu monografii) podejmował w wielu pracach, rozpatrując go na szerokim tle porównawczym zarówno etnologicznym, jak też religioznawczym.

Innym religioznawczo ważnym kręgiem zainteresowań S. Poniatowskiego była problematyka etnologiczna i socjologiczna. Najcenniejszymi jego pracami z tego zakresu są artykuły: *Zadanie i przedmiot etnologii*⁴²; *Systematyka zagadnień i kierunków socjologicznych*⁴³; *O metodzie historycznej w etnologii i znaczeniu jej wyników dla historii*⁴⁴ oraz prace poświęcone rekonstrukcji „kręgów kulturowych”: *La classification des races humaines par la méthode historique en ethnologie*, Paris 1926; *O pochodzeniu ludów aryjskich w świetle badań etnologicznych*, Warszawa 1932; *O pochodzeniu zwyczaju siedzenia z opuszczonymi nogami*⁴⁵; *Pochodzenie budowli palowych*⁴⁶.

Już po wojnie, pośmiertnie, ukazały się jeszcze artykuły: *Metoda badania genezy wytworów kulturalnych w etnologii*⁴⁷ (fragment większej niepublikowanej pracy o genezie rozmaitych wytworów kulturowych *Mahavrata*); *Fakty etnologiczne i metody ich*

⁴⁰ Opublikowane w *XV Congrès International d'Anthropologie et Archéologie. Préhistoriques*, Paris 1931.

⁴¹ *Zbornik radova na III Kongresu slovenskih geografa i etnografa u Jugoslaviji*, Beograd 1930, s. 217–221.

⁴² „Archiwum Nauk Antropologicznych TNW” 1922, t. 2, s. 30.

⁴³ „Przegląd Filozoficzny” 1922, nr 25, s. 157–183.

⁴⁴ „Przegląd Historyczny” 1917–1918, nr 21, s. 303–319.

⁴⁵ „Lud” 1924, t. 23, s. 43–49.

⁴⁶ *Pamiętnik II Zjazdu Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce w r. 1927*. Pod red. L. Sawickiego, Kraków 1930, s. 120–123.

⁴⁷ „Lud” 1946, t. 36, s. 107–134.

*badan*⁴⁸ oraz *Zagadnienie paralelizacji kultur paleolitycznych z kulturami etnologicznymi*⁴⁹.

W czasie okupacji S. Poniatowski kontynuował prace naukowe rozpoczęte przed wojną. Jako ciekawostkę warto przypomnieć fakt, iż wspólnie z najgłośniejszym przedwojennym polskim jasnowidzem S. Ossowieckim przeprowadzał seanse spirytystyczne na temat kultur prahistorycznych, dokumentowane rysunkami przez J. Rosen-Przeworską⁵⁰. Brał także udział w tajnym nauczaniu Uniwersytetu Warszawskiego oraz w pomocy Żydom. Aresztowany przez gestapo był więźniem Pawiaka, Majdanka, obozu koncentracyjnego Gross-Rosen i w Litomierzycach, gdzie zmarł na tyfus.

Zwolennikiem kierunku dyfuzjonistycznego i metod szkoły kulturowohistorycznej był także znany antropolog, etnolog, demograf i statystyk **Jan Czekanowski** (1882–1965). Początkowo zamierzał studiować nauki matematyczno-przyrodnicze, ale po sugestii F. Bujaka poświęcił się studiom antropologicznym i etnograficznym. W latach 1902–1906 studiował w Zurychu i po uzyskaniu doktoratu z filozofii, został asystentem w dziale Afryki i Oceanii Königliches Museum für Völkerkunde w Berlinie; zetknął się tam ze zwolennikami dyfuzjonizmu, metody „kręgów kulturowych” F. Luschanem, B. Ankermannem i F. Graebnerem. Jako stypendysta rządu pruskiego wziął udział w latach 1907–1909 w wyprawie naukowej do Afryki Środkowej (rejon międzyrzecza Nilu i Kongo). Był następnie (1909–1913) kustoszem Muzeum Antropologii i Etnografii Carskiej Akademii Nauk w Sankt-Petersburgu, a od 1913 r. objął (po S. Ciszewskim) katedrę antropologii i etnologii Uniwersytetu Lwowskiego, gdzie w latach 1934–1936 był rektorem. Po II wojnie światowej (1945–1949) pracował na Wydziale Humanistycznym KUL, wykładając antropologię ogólną i etniczną oraz antropologię społeczną dla prawników. Starał się również utworzyć katedrę antropologii, etnologii i prehistorii.

Od roku 1946 Czekanowski był także związany z Uniwersytetem w Poznaniu, gdzie w końcu przeniósł się na stałe; w latach 1948–1960 kierował tamtejszą Katedrą Antropologii. W roku 1952 został członkiem PAN i przewodniczącym Komitetu Antropologicznego. Dwukrotnie przyczynił się do reaktywowania upadającego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego: raz w 1916 r. (razem z A. Fischerem), drugi raz w 1946 r. (z L. Halbanem i J. Gajkiem); w latach 1926–1945 był prezesem PTL. Jego naukowe kompetencje były powszechnie cenione. Podczas I wojny światowej brał udział w pracach Ligi Narodów i jako ekspert opracował statystyki narodowościowe i wyznaniowe ziem polskich dla delegacji pokojowej w Paryżu.

Jako zwolennik dyfuzjonizmu i metod szkoły kulturowohistorycznej, zainicjował w badaniach antropologicznych stosowanie metod ilościowych (kwantytatywnych) i kartograficznych do analizy korelacji elementów kulturowych. Zastosowanie zasad statystyki w badaniach antropologicznych dało początek „lwowskiej szkole antropologicznej” („szkoła Czekanowskiego”). Na terenie afrykanistyki zasłynął badaniami nad funkcjonowaniem ludów pasterskich. Prowadził także badania na etnogenezę Słowian, stawiając tezę o ich autochtonicznym pochodzeniu i wskazując, jako ich praojczyznę, dorzecze Odry i Wisły. Pod koniec życia w 1961 r. ogłosił tezę o połabskiej genezie państwa polskiego. Podejmował również badania, mające na celu ustalenie struktury

⁴⁸ Tamże, 1947, t. 37, s. 32–68.

⁴⁹ Tamże, 1948, t. 38, s. 28–34.

⁵⁰ J. Rosen-Przeworska: *Poniatowski Stanisław...*, dz.cyt., s. 488.

antropologicznej Europy. Problematyką religioznawczą zajmował się marginalnie, jednak jest ona obecna w wielu jego dziełach, jak: *Forschungen im Nil-Kongo Zwischengebiet*, Leipzig 1911–1927, t. 1–5; *Wstęp do historii Słowian, perspektywy antropologiczne, etnograficzne, prehistoryczne i językoznawcze*, Lwów 1927 (wyd. 2, Poznań 1957); *Zarys antropologii Polski*, Lwów 1930; *Człowiek w czasie i przestrzeni*, Warszawa 1934 (wyd. 3, 1967); *Polska – Słowiańszczyzna. Podstawy antropologiczne*, Warszawa 1948; *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław 1958⁵¹.

Zagadnienia religioznawcze podejmowane były także przez **Eugeniusza Frankowskiego** (1884–1962)⁵². Na Uniwersytecie Jagiellońskim studiował on pierwotnie (1907–1911) na wydziałach przyrodniczym i medycznym, uzyskując absolutorium w zakresie archeologii i antropologii, po czym został asystentem przy pierwszej w Polsce Katedrze Antropologii, którą kierował J. Talko-Hrynciewicz. Prowadząc wraz z nim badania antropologiczne górali polskich oraz (już samodzielnie w latach 1911–1914) mieszkańców Polesia, interesował się jednocześnie kulturą śródziemnomorską. Wskutek tych zainteresowań odwiedził Afrykę Północną i Półwysep Iberyjski. W Hiszpanii zastała go I wojna światowa. Nie mogąc wrócić do kraju, podjął szeroko zakrojoną działalność naukową nad kulturą i zwyczajami rozmaitych ludów Półwyspu Iberyjskiego (Hiszpanii i Portugalii), w tym zwłaszcza nad Baskami. W latach 1918–1920 był redaktorem działu słowiańskiego madryckiego dziennika „El-Sol”, w 1919 r. wykładał ponadto etnologię na Kursie Metodologii i Wyższej Kultury w Bilbao. Po powrocie do Polski z końcem 1920 r. uzyskał doktorat z archeologii i antropologii (u W. Demetrykiewicza) na UJ. Prace naukowe prowadzone na terenie Hiszpanii i Portugalii (i związane z tym uznanie⁵³) umożliwiły Frankowskiemu w 1921 r. objęcie stanowiska dyrektora Muzeum Etnograficznego w Warszawie, którym kierował do wybuchu II wojny światowej. Po uzyskaniu habilitacji na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1922–1928 Frankowski (obok S. Poniatowskiego) prowadził tam wykłady i seminaria z zakresu etnografii. Od roku 1926 prowadził także zajęcia dydaktyczne w Katedrze Etnografii i Etnologii Uniwersytetu w Poznaniu.

Religioznawcze poglądy Frankowskiego ukształtowały się pod wpływem badań prowadzonych przezeń na Półwyspie Iberyjskim. Rozpoczęły je szczegółowe analizy (zrazu po prostu inwentaryzacje) jarzm i znaków wypalanych i wystrzyganych na sierści zwierząt pociągowych (*Los signos quemados y esquilados sobre les animales de tiro*

⁵¹ J. Gajek: *Jan Czekanowski jako etnograf*, „Przegląd Antropologiczny” 1955, z. 3, s. 1010–1030; ks. T. Chodźdło: *Śp. prof. dr Jan Czekanowski (1882–1965)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1966, nr 3, s. 91–94; O. G[ajkowiak]: *Profesor Dr Jan Czekanowski*, „Lud” 1967, t. 51, s. 219–221; T. Chodźdło, H. Zimoń: *Czekanowski Jan* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1979, t. 3, kol. 830–831.

⁵² O E. Frankowskim zob. T. Dziekoński: *Profesor doktor Eugeniusz Frankowski*, „Lud” 1962, t. 48, s. 563–570; A. Kutrzeba-Pojnarowa: *Wspomnienie o profesorze Eugeniuszu Frankowskim, 21 XI 1884–8 II 1962*, „Etnografia Polska” 1963, t. 7, s. 425–439. Por. też Z. Sokolewicz: *Klasycy etnografii polskiej. Eugeniusza Frankowskiego teoria myślenia magicznego i obrzędów przejścia*, „Etnografia Polska” 1987, t. 31, z. 2, s. 11–25; M. Tarko: *Badania etnograficzne Eugeniusza Frankowskiego. Zastęp, problematyka, metody*, „Etnografia Polska” 1987, t. 31, s. 27–60 oraz L.J. Pelka: *Eugeniusz Frankowski – antropolog i etnograf* [w:] *Intelektualiści rodem z Podlasia*. Praca zbior. pod red. J. Sekuły, Siedlce 1997, s. 395–409.

⁵³ A. Kutrzeba-Pojnarowa, dz.cyt., s. 429 podkreśla, że „Przez swe publikacje obcojęzyczne wszedł Frankowski jako jeden z bardzo niewielu przedstawicieli nauki polskiej, a jedyny przedstawiciel etnografii, do historii tych krajów romańskich, uzyskując w niej trwałe miejsce”.

*de la Península Ibérica*⁵⁴) oraz budowli palowych (*Horreos y palafitos de la Península Ibérica*, Madrid 1918)⁵⁵. Frankowski dostrzegł tu magiczny charakter omawianych zabiegów, mających na celu ochronę przed złem.

Przedmiotem szczególnych religioznawczych zainteresowań E. Frankowskiego, prowadzonych na marginesie jego badań etnograficznych nad sztuką ludową, były właśnie kwestie myślenia magicznego, światopoglądu pierwotnego i „obrzędów przejścia”. Podzielając pewne założenia ewolucjonizmu klasycznego w kwestii znaczenia roli magii w kształtowaniu kultury, uznawał Frankowski magię za wynik określonego typu (spójnego i logicznego na swój sposób) „myślenia magicznego”. Jednak wbrew ewolucjonistom (E.B. Tylor i in.) nie uważał magii za „przeżytek” czy też po prostu zbiór przesądów lub irracjonalnych działań i wierzeń, ale sądził, że stanowi ona powszechną do dziś cechę kultury, a (pierwotne) myślenie magiczne jest wspólne nie tylko wszystkim ludom stojącym na niższym szczeblu rozwoju, ale także obecne jest (choć nie zawsze wprost widoczne) w działaniu człowieka cywilizowanego. Myślenie magiczne wiązał Frankowski z „rzutowaniem uczuć w świat zewnętrzny”, twierdząc, iż głównym „budowniczym myślenia magicznego są uczucia”⁵⁶. Owo psychologizowanie Frankowskiego Z. Sokolewicz wiąże z koncepcjami L. Lévy-Bruhla, przy czym zaznacza, że nie chodzi tu tylko o (odrzucone powszechnie) „myślenie prelogiczne”, ale także o te elementy poglądów francuskiego badacza, które pozostają inspirujące do dziś. Za takie Z. Sokolewicz uznała tezy, że

„1) wierzenia i praktyki magiczne są wzajemnie powiązaną całością, a nie zbiorem przypadkowych nielogicznych, irracjonalnych wyobrażeń i działań; 2) świat wyobrażeń ma charakter realny i człowiek nie jest z niego sztucznie wyodrębniony, ale stanowi jego część”⁵⁷.

Podstawową pracą Frankowskiego o walorach religioznawczych jest obszerny artykuł *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*⁵⁸, jednakże wiele ciekawych religioznawczych ustaleń dokonał Frankowski w pracy *Sztuka ludowa*⁵⁹, gdzie liczne przejawy sztuki wiązał z m.in. „obrzędami przejścia”. W tej ostatniej kwestii był on znakomitym znawcą toczącej się wówczas dyskusji o wpływie sfery magiczno-religijnej na kulturę. W swoich pracach wielokrotnie odnosił się do poglądów E.B. Tylora, J.G. Frazera, A.C. Haddona, K.O. Müllera, A. Langa, E.S. Hartlanda, S. Ciszewskiego, A. Dietericha, E. Gobleta d’Alvielli i (szczególnie przezeń cenionego) A. van Gennepa⁶⁰. Obok ewolucjonistów spory wpływ wywarli na kształtowanie się poglądów Frankowskiego również dyfuzjoniści (F. Ratzl, L. Frobenius, B. Ankermann, W. Schmidt i in.) i rzecznicy (różnie pojmowanego) psychologizmu w badaniach nad kulturą: L. Lévy-Bruhl, W. Wundt, S. Freud⁶¹.

⁵⁴ „Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural” 1916, t. 10, s. 267–309 (nadb. – Madrid 1916). Por. też E. Frankowski: *Znaki wypalane i wystrzygane na zwierzętach pociągowych na Półwyspie Iberyjskim*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1922, t. 26, z. 5, s. 10.

⁵⁵ Por. też: *Spichlerze na palach i palafity na Półwyspie Iberyjskim*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1922, t. 26, z. 5, s. 8–9.

⁵⁶ E. Frankowski: *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud” 1925, t. 23, s. 54. Por. też Z. Sokolewicz, dz.cyt., s. 14.

⁵⁷ Tamże, s. 14–15.

⁵⁸ E. Frankowski, dz.cyt., s. 50–111.

⁵⁹ Opublikowana w: *Wiedza o Polsce* Warszawa [1932], t. 3, s. 345–416.

⁶⁰ Z. Sokolewicz, dz.cyt., s. 18–19.

⁶¹ Tamże, s. 20.

Rzecznikiem ewolucjonizmu krytycznego, godzącym go jednakże z innymi orientacjami metodologicznymi (co powodowało, że zarzucano mu bądź to eklektyzm metodologiczny⁶², bądź też przynależność do neoewolucjonizmu⁶³), był **Kazimierz Moszyński** (1887–1957)⁶⁴. Ten bezspornie jeden z najwybitniejszych ówczesnych etnografów Polski i badaczy całej Słowiańszczyzny nigdy nie odbywał „formalnych” studiów humanistycznych. Studiował (1906–1909) – lecz nie ukończył – biologię i fizjologię na uniwersytetach w Bernie i Fryburgu, oraz malarstwo w latach 1909–1910 (u J. Mehoffera) w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. W zakresie prehistorii, antropologii, etnografii i etnologii był samoukiem związanym w latach 1926–1935 i 1945–1949 z Uniwersytetem Jagiellońskim, a w latach 1935–1939 z Uniwersytetem w Wilnie. Podstawową pracą K. Moszyńskiego jest *Kultura ludowa Słowian*⁶⁵, gdzie w zeszytach I i II części ponad 500 (!) stron poświęcił autor problematyce religijności ludowej. Przedmiotem szczególnego zainteresowania Moszyńskiego pozostawały obok kultu, wierzeń i mitów także problemy wróżbiarstwa i magii ludowej Słowian. Odnośnie do tej ostatniej kwestii podał Moszyński oryginalny własny jej podział, uznając za niewystarczającą powszechnie w owych czasach przyjętą typologię J.G. Frazera.

Moszyński rozróżnił magię czynną (praktyki) od biernej (zakazy), dzieląc praktyki magiczne na dwie zasadnicze grupy:

a) „Praktyki submagiczne” (akcja sama w sobie jest racjonalna, a jej „magiczność” wywodzi się z tego, że obiekty – lub ich właściwości – których dotyczy, bądź to w rzeczywistości nie istnieją, bądź też nie posiadają przypisywanych im cech), dzielące się z kolei na:

- oczyszczające (wysysanie, zlizywanie, zmywanie, okadzanie, ocieranie itp.);
- odstrasżające (hałas, huk, bicie lub dżganie na oślep w powietrze itp.);
- związane z wypędzaniem zła (bicie obiektu opanowanego przez złe siły lub dotykanie go przedmiotem – „antidotum”);
- związane z „oszukiwaniem” zła (kierowanie złych mocy w fałszywym kierunku bądź też podsuwanie im atrakcyjnych obiektów zastępczych).

b) „Właściwe praktyki magiczne” (akcja sama w sobie jest irracjonalna). Te ostatnie Moszyński podzielił jeszcze na praktyki:

- „translacyjne” (fikcyjne przenoszenie właściwości obiektu zabiegów magicznych na inny przedmiot poprzez przenoszenie obiektu, „przekraczanie” go, okrążanie itp.);
- „transmisyjne” (oddziaływanie na oddalony obiekt za pomocą przedmiotów – np. formuł magicznych, „soli w oczy”, „płonących głów” – wysyłanych/rzucanych w jego kierunku);
- „sympatetyczne” (fikcyjne oddziaływanie na obiekt magii przez rzeczywiste oddziaływanie na inny przedmiot):

- 1) podrzędne (przedmiot jest obojętny, ważna jest sama intencja akcji);

⁶² K. Judenko: *Kazimierz Moszyński jako badacz wierzeń i magii*, „Euhemer” 1961, nr 2, s. 52–66.

⁶³ Z. Biały: *Neoewolucjonizm w polskiej etnologii. Kazimierz Moszyński (1887–1959)*, „Lud” 1980, t. 64, s. 67–103.

⁶⁴ O Moszyńskim jako badaczu religii zob. też A. Kutrzeba-Pojnarowa: *Kazimierz Moszyński a etnografia polska* [w:] *Kazimierz Moszyński. Życie i twórczość*, Wrocław 1976, s. 31–45.

⁶⁵ *Kultura ludowa Słowian*, Cz. 1: *Kultura materialna*, Kraków 1929; Cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, 1932; z. 2, Kraków 1939.

2) właściwe (podczas fikcyjnego oddziaływania na obiekt magii, należy faktycznie oddziaływać na przedmiot wyobrażający obiekt praktyki bądź w jakiś sposób kojarzony z nim – pochodzenie od obiektu, podobieństwo do niego itp.) oraz łączące się z dorocznym cyklem obrzędowym praktyki:

– kreacyjne (tworzenie przedmiotów podobnych do obiektu, na który chce się oddziaływać);

– inepcyjne (w określonym dniu rozpoczyna się choćby krótkotrwałe wykonywanie jakiejś czynności, która w ciągu roku będzie wykonywana, co ma zapewnić jej pomyślność)⁶⁶.

Wiele miejsca poświęcił Moszyński dość szczegółowym badaniom słowiańskich praktyk magicznych, w tym (obok stosowania licznych afrodyzjaków) zwłaszcza zamawianiom i zaklinaniom. Wskazał przy tym, iż ze środków magicznych stosowanych na Słowiańszczyźnie najczęściej występują takie, które „odwracają zło” (apotropeiczne). Do najczęściej stosowanych przez Słowian „apotropeionów” (przedmiotów i czynności „odstraszających” i „odwracających” zło i jego wpływy) zaliczył Moszyński: kłujące rośliny, zęby, pazury i kły dzikich zwierząt, broń, ostre części narzędzi rolniczych, sól, diegieć, miotłę (wymiatanie), „okrażanie” (np. liną, sznurem itp.), stosowanie pentagramów, Gwiazdy Dawida itd.

Przedmiotem zainteresowań Moszyńskiego były również występujące na Słowiańszczyźnie zjawiska ekstaz religijnych, wróżbiarstwa, medycyny i wiedzy ludowej, ale najwięcej wysiłku włożył on w analizę słowiańskich wierzeń. Nawiązując do koncepcji preanimizmu, Moszyński upatrywał źródeł wyobrażeń religijnych w procesach psychicznych, wynikających z nieznanomości otaczającej rzeczywistości i strachu przed nią, a także w anomaliach psychicznych i chorobach umysłowych (iluzje, halucynacje itp.). W kręgu jego obszarów badawczych były również wierzenia ludowe, dotyczące ciał niebieskich, zjawisk atmosferycznych i przyrodniczych, a także przekonania dotyczące demonów, Boga, Matki Boskiej i świętych.

Zdaniem Moszyńskiego, chrześcijański Bóg i liczni święci (św. Elias, św. Mikołaj, archanioł Michał itp.) na terenach słowiańskich przejęli wiele cech od bóstw starsłowiańskich. Bóg w wyobrażeniach ludowych ma wiele wspólnych cech z pierwotnym u Słowian kultem nieba. Często uważany jest za jego pana lub wprost za personifikację. W kompleksie przekonań ludowych związanych z kultem Matki Boskiej wskazywał Moszyński na ich związek z cyklem wegetacyjnym i kultem rozmaitych roślin (zwłaszcza lipy). Rozpowszechniony w słowiańskich wierzeniach ludowych kult świętych uważał Moszyński („ze ściśle etno- czy religiologicznego punktu widzenia”⁶⁷) za prostą kontynuację przedchrześcijańskiego kultu herosów i przodków („świętych dziadów”).

Choć przedmiotem głównych religioznawczych zainteresowań Moszyńskiego była religia Słowian i wierzenia ludowe, to warto przypomnieć, że interesowały go również (zwłaszcza już po II wojnie światowej) religie społeczeństw zbieracko-łowieckich, kwestie szamanizmu, „histerii arktycznej”, ascezy i profetyzmu wśród społeczności plemiennych. Dał temu wyraz w skrypcie *Ludy zbieracko-łowieckie*, Kraków 1951; stojąc na stanowisku ewolucjonistycznym, podkreślał w nim, że w wierzeniach zarówno Buszmenów, jak też Aborygenów australijskich jest wiele szczegółów (m.in. kom-

⁶⁶ K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, Cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, dz.cyt., s. 267–268. Por. też. K. Judenko: *Kazimierz Moszyński jako badacz wierzeń i magii...*, dz.cyt., s. 58–60.

⁶⁷ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Cz. 2: *Kultura duchowa...*, dz.cyt., s. 717.

pleks wierzeń związanych z tęczą i wężem/smokiem), przypominających co do zasadniczej treści i formy słowiańskie wierzenia ludowe. Poza wspomnianymi już opracowaniami wątki religioznawcze są także obecne jeszcze w takich pracach Moszyńskiego, jak: *O źródłach magii i religii*⁶⁸; *Pies w wierzeniach i obrzędach*⁶⁹; *Ewolucjonizm krytyczny na tle innych kierunków w etnologii...*⁷⁰; *Ludy pasterskie*, Kraków 1953.

Szczególnie szeroki zakres zainteresowań religioznawczych (także *sensu stricto*) widoczny jest w licznych pracach **Jana Stanisława Bystronia** (1892–1964)⁷¹. Po studiach na Uniwersytecie Jagiellońskim, w Paryżu i Wiedniu i uzyskaniu w 1918 r. habilitacji na UJ, był on w latach 1919–1924 profesorem Uniwersytetu w Poznaniu, gdzie kierował Katedrą Etnologii, przez ponad dziesięć lat (1924–1934) także Katedrą Etnologii UJ, a w latach 1934–1948 Katedrą Socjologii w Uniwersytecie Warszawskim. Wskutek przewlekłej choroby, problemów osobistych i rodzinnych oraz wyczerpania, pogłębianego paromiesięcznym pobytem na „Pawiaku” w okresie okupacji hitlerowskiej, po 1948 r. odsunął się zupełnie od czynnej pracy naukowej.

Religioznawcze zainteresowania J.S. Bystronia rozpoczęły się od badań ludowych (wegetatywnych) praktyk i przekonań magicznych, związanych z sadownictwem i rolnictwem (*Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych*⁷²; *Zwyczajne żniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916), obrzędowością rodzinną, dotyczącą narodzin dziecka (*Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916), i rozwijały się wraz z badaniami rozmaitych innych elementów ludowej obyczajowości (*Studia nad zwyczajami ludowymi*. 1. *Zakładziny domów*⁷³, 2. *Pszczoly w pojęciach i zwyczajach ludu*⁷⁴; *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*⁷⁵; *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*⁷⁶). Najpełniejszy swój wyraz znalazły w opracowanym przez Bystronia obrazie kultury religijnej wsi polskiej zarysowanym w pracach: *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów 1926; *Kultura ludowa*, Warszawa 1936 i w wydany już po II wojnie światowej opracowaniu *Etnografia Polski*, Warszawa 1947⁷⁷. W pracach tych Bystron podał wiele cennych spostrzeżeń socjologicznych, dotyczących charakteru polskiej religijności ludowej.

⁶⁸ „Przegląd Filozoficzny” 1925, z. 1–2, s. 239–251.

⁶⁹ „Lud Słowiański” 1930, t. 1, s. B 257–266; 1931, t. 2, s. B. 70–72.

⁷⁰ „Lud” 1948, t. 38, s. 3–34.

⁷¹ A. Kutrzeba-Pojanarowa: *Jan Stanisław Bystron jako historyk i teoretyk kultury ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1965, nr 2, s. 71–78; tejsze: *Jan Stanisław Bystron [w:] Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1977, s. 52–81; K. Dobrowolski: *Sylwetka naukowa Jana Stanisława Bystronia*, „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 15–18; S. Nowakowski: *Jan Stanisław Bystron jako socjolog*, „Studia Socjologiczne” 1974, nr 4, s. 21–45. Por. też przybliżający postać Bystronia jako człowieka i uczonego tekst L. Stomma: *Wstęp [do:] J.S. Bystron: Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa 1980, s. 7–40. Religioznawcze wątki w pracach Bystronia omówił K. Judenko: *Jan Stanisław Bystron (1892–1964) jako religioznawca*, „Euhemer” 1962, nr 2, s. 23–36.

⁷² „Lud” 1912, t. 18, s. 92–111.

⁷³ „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego UJ” 1916, t. 10, s. 1–24.

⁷⁴ Tamże, s. 24–39.

⁷⁵ „Prace Polonistyczne” 1927, t. 12, s. 508–521.

⁷⁶ „Przegląd Socjologiczny” 1939, t. 7, s. 25–46.

⁷⁷ Wiele z rozproszonych opracowań J.S. Bystronia (także tych o religioznawczych walorach) wydał L. Stomma w zbiorze: *J.S. Bystron: Tematy, które mi odradzano. Prace etnograficzne rozproszone*, dz.cyt. (tamże m.in. *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*, s. 221–243; *Pszczoly w pojęciach i zwyczajach ludu*, s. 88–100; *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*, s. 204–218).

Po pierwsze, dostrzegł, że religijność katolików (zwłaszcza na tle religijności innych, drobniejszych grup wyznaniowych) jest „zewnętrzna”, powierzchowna, „obserwancka” i emocjonalna, zaś kwestie dogmatyczne pozostają na bardzo odległym planie. Nie wyklucza to przy tym faktu, iż katolicyzm polski jest realną siłą ideologiczną. Przyczyna takiego stanu rzeczy – zdaniem Bystronia – tkwi w wieloletnim oddziaływaniu ideologicznym Kościoła, w wyniku czego pewne obszary kultury ludowej nabrały cech sakralnych, i to tak dalece, że próby zamachu na te sakralne cechy odbierane są w świadomości społecznej jako zamach na podstawy tradycyjnej kultury. Religijność ludowa („chłopska”) jest jednak powiązana silnie zarówno z dawnymi przedchrześcijańskimi wierzeniami, jak też z nowymi obyczajami, wykształconymi w celu zaspokojenia określonych potrzeb psychicznych, którym religia nauczana w szkole i Kościele nie czyni zadość. Powstające z tych przyczyn zabobony traktował Bystron jako „dopełnienie religii”. Jego uwagi na temat ludowego charakteru polskiego katolicyzmu znalazły swoje potwierdzenia także w późniejszych naukowych opracowaniach, tak konfesyjnych (np. ks. W. Piwowarskiego, ks. J. Mariański), jak też laickich (np. E. Ciupak, W. Pawluczuk, G. Babiński, I. Borowik).

Po drugie, Bystron dostrzegł również inne ciekawe zjawisko potwierdzone później także w badaniach W. Pawluczuka, G. Babińskiego i I. Borowik (dotyczących pogranicza polsko-białoruskiego i polsko-ukraińskiego), że na etnicznym pograniczu „polsko-ruskim” świadomość narodowa kształtowała się pod silnym wpływem poczucia przynależności do określonej religii – Kościoła lub Cerkwi. Bystron podkreślał, iż do drugiej połowy, a być może nawet końca XIX w. na terenie (zwłaszcza wschodniej) Galicji chłopci nie mieli określonego poczucia przynależności narodowej, a nawet przeciwstawiali się „Polakom”. Zasadniczy wpływ na uformowanie się świadomości narodowej wywarła przynależność religijna. Bystron stwierdził, że

„kto chodził do kościoła łacińskiego, choćby po polsku i nie umiał, miał się za bliższego całej kulturze polsko-łacińskiej, aniżeli ktoś, kto po rusku nie umiając, chodził do cerkwi, unickiej czy prawosławnej. Różnice dogmatyczne były ludowi obojętne; nie orientowano się w zasadniczej odrębności wierzeń [...] lecz uważano je za zupełnie odrębne światy, świat cerkwi i świat kościoła, świat ruski i polski”⁷⁸.

Bystron podejmował też w swoich pracach (zwłaszcza w latach 20. XX w.) problematykę z zakresu teorii, historii i metodologii religioznawstwa (metareligioznawstwa). Wyrazem jego zainteresowań religioznawstwem jako dyscypliną naukową jest fakt uczestnictwa w październiku 1923 r. (obok S. Czarnowskiego, T. Zielińskiego i W. Bugiela) na (nieformalnym [V]) Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Paryżu, gdzie wygłosił referat *Les rites agraires chez les Slaves et les origines du culte agraire*. Z obrad tego spotkania sporządził Bystron dla „Ludu” szczegółowe sprawozdanie⁷⁹, które zakończył apelem o rozwijanie badań religioznawczych⁸⁰.

Problematyce rozwijanych na świecie badań religioznawczych poświęcił Bystron specjalny artykuł: *Rozwój badań historyczno-religijnych*⁸¹. Zreferował w nim dotychczasową historię omawianej dyscypliny, wymieniając całą plejadę uczonych szczególnie zasłużonych dla jej rozwoju, podkreślając znaczenie prac E. Durkheima i S. Reina-

⁷⁸ J.S. Bystron: *Kultura ludowa*, Warszawa 1936, s. 420–421.

⁷⁹ J.S. Bystron: *Międzynarodowy Zjazd Historyków Religii*, „Lud” 1923, t. 22, s. 158–160.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ „Przegląd Współczesny” 1924, nr 29, s. 356–376.

cha oraz *École Pratique des Hautes Études*. Wspomniął także wielu polskich religioznawców (T. Zielińskiego, W. Klingera, R. Gansińca, A. Brücknera, B. Malinowskiego i S. Czarnowskiego) oraz dokonał przeglądu publikacji, czasopism i kongresów religioznawczych.

Według Bystronia, na religioznawstwo składają się teoria, historia i psychologia religii (ciekawe, że będąc etnologiem i socjologiem, pominął zupełnie obie te dziedziny):

„Historia religii jest nauką ściśle historyczną, bada dzieje pewnych kompleksów treści, nie porusza zagadnień prawdy czy wartości, nie wdaje się w dyskusje religijne; teoria religii próbuje dochodzić do pewnych uogólnień na podstawie dostarczonego jej przez historię materiału i wykazać wspólność zasadniczych linii rozwoju religijnego, analogie w instytucjach itd. rozpatrując je jako wytwory społeczne i również w zagadnienia teologiczne się nie wdając”⁸².

Kolejna (wymieniona przez Bystronia) dziedzina badań religioznawczych: psychologia religii, bada specyficzne formy przeżyć religijnych, które towarzyszą sferze życia religijnego. Uważał, że badacze „przeżyć religijnych” (psychologowie religii), z konieczności zbliżają się w swoich badaniach do historyków religii, gdyż muszą uwzględnić także tło wierzeniowe tych przeżyć⁸³.

Jak zauważyliśmy, w Bystronia podziale dziedzin religioznawstwa zauważalny jest brak socjologii religii, jako osobnego obszaru badawczego. Nie oznacza to, że Bystron nie dostrzegał wagi socjologicznych analiz religijności. W podręcznikowym opracowaniu *Socjologia. Wstęp informacyjny i bibliograficzny*, Warszawa 1931, pisał:

„Możemy badać pewne formy religijne, opisując je, możemy odtwarzać ich następstwo w czasie: mamy do czynienia z zagadnieniami historyczno-religijnymi. Możemy wartościować poszczególne systemy czy praktyki z punktu widzenia jakiegoś światopoglądu: jesteśmy w zakresie filozofii religii. Możemy układać treści religijne w systematyczną całość i rozwijać je z jej własnych założeń: jesteśmy w zakresie teologii. Wreszcie możemy te same fakty z życia religijnego związać z współwystępującymi faktami z innych dziedzin i badać ich stawanie się w życiu społecznym: wówczas mówimy o zagadnieniach socjologiczno-religijnych”⁸⁴.

Pomimo że omawianemu opracowaniu zarzuca się, iż nie jest to dzieło zbyt oryginalne, to jednak przez lata stanowiło poręczne wprowadzenie do studiów socjologicznych i używane było jako podręcznik przez liczne zastępy adeptów socjologii. W części II omawianej pracy liczne partie poświęcone są przedstawieniu socjologiczno-religijnych poglądów E. Durkheima, M. Webera, R.H. Tawneya i J. Wacha. Jako badacze kultu religijnego wymienieni zostali: S. Czarnowski (praca o kulcie św. Patryka, bohatera narodowego Irlandii), K. Dobrowolski (praca o św. Florianie) oraz Francuzi: H. Hubert i M. Mauss. Choć często brak jest u Bystronia w omawianej pracy głębszej analizy i oceny omawianych postaci i ich prac, to jednak sam fakt ich wymienienia w interesującym nas kontekście w opracowaniu podręcznikowym popularyzował badania nad religią wśród studiujących socjologię⁸⁵.

Uczennicą Bystronia (w pracach której widoczne są także wpływy F. Znanieckiego), podejmującą zagadnienia religioznawcze, była **Janina Klawe** (1880–1974). Choć przedmiotem jej głównych zainteresowań były kwestie etnograficzne, to znaczne walory religioznawcze mają takie prace, jak: *Metody i kierunki w etnologii ze stanowiska*

⁸² Tamże, s. 367–368.

⁸³ Tamże, s. 368.

⁸⁴ J.S. Bystron: *Socjologia. Wstęp informacyjny i bibliograficzny*, Warszawa 1947, wyd. 3, s. 4.

⁸⁵ K. Judenka, dz.cyt., s. 29.

socjologii, Warszawa 1922; *Teoria animistyczna w etnologii*⁸⁶; *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce. Studium porównawcze*, Warszawa 1920. W ostatnim z wymienionych opracowań, autorka po prezentacji głównych stanowisk wobec totemizmu (H. Spencera, E. Durkheima, E.B. Tylora, J.G. Frazera i in.) starała się wykazać pozostałości („przeżytki”) totemistycznych przekonań w polskich zwyczajach i obyczajach ludowych („zawołania”, procesjonalne „wodzenie zwierząt”, kompleks wiary w wilkołaków, kultury domowe, wiara w działalność „ubożąt”), a także w podaniach i bajkach. W konkluzji autorka postawiła tezę, że totemistyczne pozostałości w kulturze ludowej są wynikiem faktu, iż prąsłowiańskie społeczności miały strukturę rodową podobną do rodów totemicznych, z takim samymi jak tam zobowiązaniami i przywilejami człowieka⁸⁷.

Następcą Bystronia na Katedrze Etnologii i Socjologii UJ został w 1934 r. **Kazimierz Dobrowolski** (1894–1987), twórca „metody integralnej” w badaniach nad kulturą, polegającej na całościowym (nie tylko etnograficzno-socjologicznym) badaniu zjawisk kulturowych w ich powiązaniu z historią i geografiją gospodarczą i społeczną. Zasadnicze jego prace poświęcone przeobrażeniom religijności ludowej powstały już po II wojnie światowej. W interesującym nas okresie szczególnym przedmiotem jego zainteresowań był kult świętych. Najbardziej znaną z tego zakresu jego pracą jest monografia: *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, ale warto także przypomnieć takie jego prace, jak: *Kult św. Stanisława*⁸⁸; oraz *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad polską hagiografią średniowieczną*⁸⁹. Napisał też ciekawe studium *Pierwsze sekty religijne w Polsce*, Kraków 1925.

Pozostając w kręgu literatury etnologicznej, wspomnieć należy, że znaczący wkład w poznanie problematyki demonologicznej wniósł znany historyk prawa, **Karol Koranyi** (1897–1964). Szczególnie cenne są jego artykuły, pisane u progu kariery naukowej, zamieszczone w „Ludzie”: *Czary w postępowaniu sądowym. Szkic prawn-etnologiczny*⁹⁰; *Czy tortury są dalszym ciągiem Sądów Bożych*⁹¹; *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku*⁹²; *Łysa Góra. Studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVII i XVIII wieku*⁹³; *Beczka czarownic*⁹⁴. Godząc zainteresowania prawne z etnologicznymi, K. Koranyi przeprowadził ciekawe analizy rozmaitych procesów o czary, wskazując na ich historyczne i obyczajowe uwarunkowania.

Znaczący (także w skali światowej) wkład w poznanie religii kultur tradycyjnych wnieśli polscy badacze ludów syberyjskich, zesłani tam przez władze carskie za działalność polityczną bądź też będący potomkami polskich zesłańców. Niewielka liczba polskich uczonych (np. A. Czaplicka i S. Poniatowski) miała także możliwość eksploatacji kultury (w tym także religii) ludów syberyjskich dzięki uczestnictwu w rozmaitych ekspedycjach badawczych. Szczególnie duże znaczenie w poznaniu kultury ludów

⁸⁶ „Lud” 1923, t. 22, s. 13–25, 149, 158.

⁸⁷ M. Znamierowska-Prüfferowa: *Janina Klawe (1880–1974)*, „Lud” 1976, t. 60, s. 376–377.

⁸⁸ „Rocznik Krakowski” 1923, t. 19, s. 116–133.

⁸⁹ Tamże, 1926, t. 20, s. 20–39.

⁹⁰ „Lud” 1926, t. 25, s. 7–18.

⁹¹ Tamże, s. 96–97.

⁹² „Lud” 1927, t. 26, s. 1–25.

⁹³ Tamże, 1928, t. 27, s. 57–74.

⁹⁴ Tamże, s. 110–111.

syberyjskich (w tym także religii) miały wieloletnie badania: B. Piłsudskiego, W. Sieroszewskiego, E. Piekarskiego, M. Witaszewskiego i J. Talko-Hryniewicz⁹⁵.

Bronisław Piłsudski (1886–1918), o rok starszy brat J. Piłsudskiego (twórcy niepodległego państwa polskiego), został w 1886 r. zesłany na Sachalin. Jako student uniwersytetu w Petersburgu był zamieszany w zamach (ten sam, którego współuczestnikiem był stracony wówczas A. Uljanow – brat W.I. Lenina) na cara Aleksandra III⁹⁶. Przebywając piętnaście lat wśród ludów Sachalina, prowadził badania naukowe kultury Gilaków, Oroków i Ajnów⁹⁷. Później od 1899 r., dzięki wstawiennictwu uczonych rosyjskich, uzyskał zgodę na osiedlenie się we Władywostoku, gdzie pracował w tamtejszym muzeum. W roku 1902 brał udział w ekspedycji naukowej W. Sieroszewskiego, zorganizowanej z ramienia Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego, która eksplorowała Sachalin i Hokkaido. Z zesłania (ponownie uwięził się we Władywostoku w działalność antycarską) udało mu się zbiec do Japonii i w 1906 r. powrócił do kraju, gdzie w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim bezskutecznie (z powodów formalnych – brak stopni naukowych) próbował się zatrudnić. Pomocny mu był językoznawca profesor UJ J.M. Rozwadowski, który podpowiedział Piłsudskiemu, aby podjął próbę uzupełnienia akademickiego wykształcenia. Jednak wskutek trudnej sytuacji materialnej i kłopotów osobistych nie udało się (dwukrotnie) doprowadzić tego zamysłu do końca. Zginął śmiercią samobójczą w Paryżu, rzucając się 17 maja 1918 r. w nurty Sekwany⁹⁸.

Rozwadowski zredagował jedyną książkę Piłsudskiego, poświęconą językowi i folklorowi Ajnów: *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore*, Kraków 1912. Szczególnie cenne z religioznawczego punktu widzenia są prace Piłsudskiego dotyczące szamanizmu: *Der Schamanismus bei der Ainu-Stämmen von Sachalin*⁹⁹, kultu niedźwiedzia: *Das Bärenfest Ajnen auf Sachalin*¹⁰⁰ i medycyny ludowej: *Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin (Giljaken und Ainu)*¹⁰¹.

Badając wierzenia ludów Dalekiego Wschodu, Piłsudski wyodrębnił w nich liczne, nakładające się nawzajem i przenikające się warstwy genetyczno-historyczne. Za najpierwotniejszą z nich uważał animizm, odnoszący się zarówno do przekonań na temat

⁹⁵ Obszernie o polskich badaniach nad ludami Syberii pisze A. Kuczyński: *Wkład Polaków w badania nad ludami Syberii i ich kulturą*, „Lud” 1968, t. 51, cz. 2, s. 503–581.

⁹⁶ Pierwotnie skazano Piłsudskiego na karę śmierci, następnie jednak wyrok złagodniono i zamieniono na zesłanie.

⁹⁷ Szerzej o B. Piłsudskim jako antropologu i religioznawcy zob. H. S[więtko]: *Antropologia społeczna Bronisława Piłsudskiego*, „Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej” 1973, nr 4, s. 85–117 oraz tenże: *Wkład Bronisława Piłsudskiego do etnografii religioznawczej*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 77–98. H. Swienko zebrał olbrzymi zbiór informacji, dotyczących B. Piłsudskiego, który (wraz z innymi materiałami) na prośbę rodziny autor niniejszej pracy zabezpieczył i przejął dla Biblioteki Instytutu Religioznawstwa UJ. W części dotyczącej problematyki szamanizmu, „święta Niedźwiedzia” i polskich badaczy (głównie zesłańców) ludów syberyjskich, został on zarchiwizowany przez A. Szyjwskiego. Warto także wspomnieć, że w materiałach tych znajduje się (niepublikowana) monografia o życiu i działalności B. Piłsudskiego, która była bardzo pomocna przy pisaniu niniejszego opracowania.

⁹⁸ H. Swienko: *Wkład Bronisława Piłsudskiego do etnografii religioznawczej*, dz.cyt., s. 93.

⁹⁹ „Globus” 1909, nr 5, s. 72–78; wydane też po polsku *Szamanizm u tubylców na Sachalinie*, „Lud”, 1909, t. 15, s. 261–274; 1910, t. 16, s. 117–132.

¹⁰⁰ „Globus” 1909, nr 3, s. 37–41; nr 4, s. 53–60.

¹⁰¹ „Anthropos” 1910, t. 5, s. 756–774.

istoty i przyczyn rozmaitych chorób, związanych z długotrwałą gorączką, majaczeniami i utratą (krótką lub dłuższą) przytomności, jak też z interpretacją zjawisk przyrodniczych i pomyślności w działaniach gospodarczych (np. polowanie, łowienie ryb itp.). W tym drugim przypadku z czasem – zdaniem Piłsudskiego – dochodzi do powolnego wyodrębniania się wyobrażeń duchów opiekuńczych (lasów, wody, poszczególnych regionów lub właściwości przyrody). Inną warstwą wierzeniową jest kult przodków, który odgrywa znaczącą rolę jako regulator życia społecznego (norm, tradycji, wychowania itp.). Pośrednikami między zmarłymi przodkami a współcześnie żyjącymi są ludzie starsi. Stąd wywodzi się kult starców, znających modlitwy, rytuały składania ofiar i potrafiących kierować życiem społecznym zarówno w sferze *sacrum*, jak też *profanum*. Kolejną (trzecią) warstwę wierzeniową stanowi totemizm, który – zdaniem Piłsudskiego – jest próbą całościowej (integracyjnej) interpretacji świata przyrodniczo-społecznego, którego człowiek czuje się integralną częścią. Za syntezę powyższych warstw wierzeniowych uznał Piłsudski dwie nowe formy kulturowe, charakterystyczne dla ludów Wschodniej Azji: „kult (święto) niedźwiedzia” i szamanizm.

Analizując i porównując szamanizm ludów Sachalina i rozmaitych społeczności syberyjskich, Piłsudski jako wspólne (ponadregionalne) kryteria szamanizmu wyróżnił takie cechy, jak fakt, że szaman jest uważany za pośrednika między człowiekiem chorym a „duchami choroby”; szamanem zostaje się wskutek „powołania” (często wbrew własnej woli), a nie z własnego wyboru; kandydata na szamana charakteryzuje wyjątkowa wrażliwość (afektacja i egzaltacja), silnie rozwinięte: wyobrażenia i zmysł postrzegania, zdolności twórcze i aktorsko-improvizacyjne (mimika, ekspresyjne gesty, śpiew); szamanem mogą być zarówno mężczyźni, jak też kobiety; do podstawowych atrybutów szamana należą rytualny płaszcz i bęben; szamanizm nigdzie nie jest instytucjonalnie rozwinięty, w tym sensie, że szamani nie stanowią oddzielnej grupy zawodowej lub warstwy społecznej; szamani z reguły są osobami niezamożnymi, a opłatę za „usługi” szamana określają sami zainteresowani; praktyki szamańskie nie odbywają się regularnie, są okazjonalne i mają czysto pragmatyczny charakter.

Jako (naoczny) badacz kultury Ajnów Piłsudski zauważył, że tamtejszy szamanizm nigdy nie został wykształcony w takiej formie jak u ludów syberyjskich, ulegając dominującemu kultowi przodków. Także w warstwie utensyliów szamańskich daje się wśród Ajnów zauważyć ich uproszczony charakter, przy dominacji pałeczek kultowych, ze zwisającymi koronami strużek, zwanymi *inau*, uważanych bądź to za amulety (siedlisko dobrych mocy), bądź też za przekazywaną duchom składową ofiary. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, iż pragnąc wyjaśnić motywacje szamańskich „powołań”, Piłsudski gromadził „biografie” powołań, czym o kilkanaście lat wyprzedził podobne badania A. Popowa¹⁰².

Analizując „święto niedźwiedzia”, Piłsudski podał jeden z najpełniejszych i najdokładniejszych (wręcz drobiazgowych) opisów tego ciekawego kompleksu rytualno-obrzędowego w literaturze światowej. Dostrzegał w nim nawarstwianie się elementów animistycznych, totemistycznych, magii myśliwskiej i kultów rodowych. H. Swienko podkreśla, że

¹⁰² H. Swienko, dz.cyt., s. 87.

„Materiał wierzeniowy zebrany przez Bronisława Piłsudskiego był w tamtych czasach materiałem unikalnym, nieznanym w literaturze naukowej, a i dziś nadal przedstawia dla historyków wierzeń ogromną wartość poznawczą i dokumentacyjną”¹⁰³.

Najbardziej znanym na arenie międzynarodowej polskim badaczem religii syberyjskich był **Wacław Sieroszewski** (1858–1945). W roku 1879 został za działalność polityczną skazany przez władze carskie pierwotnie na osiem lat twierdzy, a później na wieloletnie zesłanie do północno-wschodniej Syberii¹⁰⁴. Zasłynął jako autor monografii *Jakuty. Opyt etnograficznego issledowanija*, S.-Peterburg 1896, t. 1¹⁰⁵, która to praca zalicza się do największych osiągnięć literatury etnograficznej końca XIX w. Praca ta wywołała szeroki odzew i choć nie brakowało głosów krytycznych (np. W.M. Ionowa), to dominowały pochlebne jej oceny (np. N. Charuzina). Sieroszewski został za nią nagrodzony złotym medalem Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego, co w konsekwencji ułatwiło mu powrót do kraju¹⁰⁶. W religioznawstwie szczególnie ceni się (inspirowane ewolucjonizmem) prace Sieroszewskiego o szamanizmie Jakutów (*Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*¹⁰⁷).

Sieroszewski swoimi badaniami zdobył sobie międzynarodowe uznanie i reprezentował naukę polską na I Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Paryżu w 1900 r., gdzie pod jego nieobecność (z powodu groźby ponownego zesłania na Syberię) odczytano opracowany przez niego referat *La religion, les croyances, les rites et les coutumes des Yakoutes*¹⁰⁸. Choć zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy rekonstrukcja panteonu bóstw jakuckich dokonana przez Sieroszewskiego wymaga pewnych modyfikacji, to jednak jego wkład do poznania wierzeń ludów syberyjskich jest niezaprzeczalny i trwały¹⁰⁹.

Równie cenionym jak W. Sieroszewski badaczem kultury (w tym też religii) Jakutów był **Edward Piekarski** (1858–1934)¹¹⁰. W trakcie studiów w Instytucie Weteryna-

¹⁰³ Tamże, s. 88–89.

¹⁰⁴ Szerzej o Sieroszewskim jako badaczu ludów syberyjskich zob. S. Kałużyński: *Edward Piekarski i Wacław Sieroszewski jako badacze wierzeń Jakutów*, „Euhemer” 1964, nr 3, s. 34–37; A. Kuczyński, dz.cyt., s. 548–551. H.M. Małgowska: *Sieroszewski i Syberia*, Toruń 1973; W. Armon: *Polscy badacze kultury Jakutów*, Warszawa 1977 oraz H. Swienko: *Historia zaginionego rękopisu Wacława Sieroszewskiego*, „Etnografia Polska” 1969, t. 13, z. 1, s. 73–85; tenże: *Wacław Sieroszewski i jego trudy o jakutach. K’ 70-lecie wychoda w swiet pierwszej etnograficznej monografii o jakutach*, „Izwiestija Sibirskiego Otdielenija Akademii Nauk SSSR. Serija Obszczestwennych Nauk” 1969, nr 1, s. 74–78.

¹⁰⁵ Polska, nieznacznie skrócona, wersja tego opracowania ukazała się pt. *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, Warszawa 1900. W roku 1935 w Warszawie ukazało się wyd. 2 (przerobione i poszerzone), a w 1961 r. w Krakowie wydanie 3, oba w ramach edycji dzieł zbiorowych W. Sieroszewskiego. Tom drugi tej pracy (choć zamierzony przez autora) nie ukazał się. Skrót cytowanej pracy ukazał się także w języku angielskim *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sierosheviski by W.G. Summer (revised and completed by W. Sierosheviski)*, „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 1901, vol. 31, s. 65–110 oraz po polsku pt. *Szamanizm Jakutów*, „Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 117–127.

¹⁰⁶ S. Kałużyński, dz.cyt., s. 35.

¹⁰⁷ „Revue de l’histoire des religions”, Paris 1902, t. 46, s. 204–233, 299–338.

¹⁰⁸ *Actes du Premier Congres International d’Histoire des Religions*, Paris 1902, cz. 4, s. 89–156.

¹⁰⁹ J. Sekulski: *Zagadnienie bóstw w badaniach Wacława Sieroszewskiego*, „Studia Warmińskie” 1973, t. 10, s. 217–258.

¹¹⁰ Bliżej o E. Piekarskim zob. W. Kotwicz: *Piekarski Edward*, „Rocznik Orientalistyczny”, Lwów 1934, t. 10, s. 189–193; W. Armon: *Piekarski Edward (1858–1934)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1981, t. 26, s. 60–62; A. Kuczyński, dz.cyt., s. 552–555. O religioznawczym znaczeniu prac E. Piekarskiego por. S. Kałużyński: *Polskie badania nad Jakutami i ich kulturą* [w:] *Szkice z dziejów*

ryjnym w Charkowie nawiązał współpracę z ruchem rewolucyjnym, w wyniku czego musiał przerwać studia i ukrywać się. W roku 1881 został w Moskwie przez władze carskie aresztowany i skazany na 15 lat ciężkich robót za działalność wywrotową. Z powodu młodego wieku i słabego zdrowia karę tę zmieniono mu na zesłanie do Jakutii. Mieszkając wśród Jakutów, pozyskał ich zaufanie i ożenił się z Jakutką. Konieczność nauczania się języka jakuckiego (Jakuci, wśród których zamieszkał, nie znali zupełnie języka rosyjskiego), przerodziła się u Piekarskiego w systematyczną pracę nad opracowaniem słownika języka jakuckiego, przy czym nie miał on żadnego ku temu przygotowania językoznawczego i ludoznawczego. Dzięki pomocy prawosławnego duchownego D.D. Popowa i znanego etnografa (też zesłańca) W.M. Ionowa, jak też dzięki uporczywej własnej pracy i samokształceniu zdołał Piekarski w niedługim czasie zebrać tak obszerny materiał, że Wschodniosyberyjski Oddział Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego uznał go za cenny i podjął decyzję o jego publikacji. Pracami Piekarskiego zainteresowała się także Rosyjska Akademia Nauk. Dzięki interwencji licznych rosyjskich uczonych (w tym znanego turkologa W.W. Radłowa) Piekarski uzyskał w 1889 r. pozwolenie na pobyt w Jakucku. O zainteresowaniu pracami Piekarskiego świadczy m.in. fakt, iż w 1904 r. Rosyjska Akademia Nauk przyznała mu stypendium naukowe, a w rok później mógł już przenieść się do Petersburga, gdzie pracował na rozmaitych stanowiskach w Muzeum Rosyjskim oraz w Muzeum Antropologii i Etnografii. W Petersburgu mieszkał już aż do śmierci.

W roku 1907 ukazała się jego monumentalna praca *Słownik jakuckiego języka*, S.-Peterburg 1907 (wyd. 2, 1958). Znaczenie tego opracowania wykracza daleko poza jego wartość *stricto* językoznawczą. Ilekroć jakiegokolwiek termin miał związek z religią, został tam szczegółowo opisany i omówiony.

Po przyjeździe do Petersburga Piekarski w uznaniu jego zasług jako badacza kultury Jakutów był wielokrotnie wyróżniany. W roku 1907 otrzymał złoty medal Rosyjskiej Akademii Nauk, a w 1911 r. złoty medal Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. Po powstaniu ZSRR w 1927 r. Piekarski został wybrany członkiem korespondentem Akademii Nauk ZSRR, a w 1931 r. jej członkiem honorowym. Ponadto był także członkiem wielu towarzystw naukowych, w tym Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Do kraju nie powrócił, gdyż początkowo zatrzymywała go konieczność wydania *Słownika języka jakuckiego* (następnie także krótkiego słownika rosyjsko-jakuckiego oraz opracowanie i odredagowanie obszernej pracy *Obrazcy narodnoj literatury jakutow*), później zaś możliwość kontynuowania prac z interesującego go zakresu, niemożliwa do zrealizowania w warunkach odbudowującego się państwa polskiego. Utrzymywał jednak stały kontakt z krajem i współpracował z „Rocznikiem Orientalistycznym”.

Główne prace Piekarskiego ukazywały się w języku rosyjskim. Po polsku we wspomnianym „Roczniku Orientalistycznym”, zamieścił m.in. Piekarski wspólnie z N.P.

polskiej orientalistyki..., Warszawa 1966, t. 2, s. 171, 176–185, 189–190 oraz S. Kałużyński: *Edward Piekarski i Wacław Sieroszewski jako badacze wierzeń Jakutów*, dz.cyt., s. 28–34. Por. też N. Poppe: *Eduard Piekarski*, „Ungarische Jahrbücher” 1927, t. 7, s. 338–340; I.S. Gurwicz: *E.K. Piekarski jak etnograf-jakutowied* [w:] *Eduard Karłowicz Piekarskij. K stoletiju so dnia roždienija*, Jakutsk 1958, s. 19–28.

Popowem ciekawy artykuł: *Przyczynki do lecznictwa ludowego jakutów*¹¹¹. Do prac Piekarskiego opublikowanych w języku rosyjskim, a stanowiących cenny wkład w poznanie religii Jakutów należą: (wydany wspólnie z W.N. Wasiliewem) artykuł *Plaszcz i bęben jakuckiego szamana*¹¹²; a także – wydane wspólnie z N.P. Popowem broszury – *Sriednija jakutskaja swad'ba*, Irkutsk 1925, oraz *Sriedi Jakutow (Shuczajnyje zamietki)*, Irkutsk 1928. W pierwszej ze wspomnianych prac ukazane zostały obrzędy (w tym ofiary składane duchom) o charakterze religijnym, związane z uroczystościami weselnymi; w drugiej zaś autorzy zawarli wiele wiadomości z zakresu kosmogonii i antropologii Jakutów. Przedstawili także jakuckie wyobrażenia religijne na temat zwierząt, zjawisk atmosferycznych, feralnych i szczęśliwych liczb, dat kalendarzowych, wróżb, zjawisk narodzin oraz śmierci itp.

Wkład Piekarskiego w badania religioznawcze nad ludami syberyjskimi (zajmował się także Tunguzami) polegał też na tym, że redagował on i komentował prace innych autorów (m.in. W.F. Troszczańskiego – również zesłańca politycznego i badacza Jakutów¹¹³) oraz odredagował bibliografię historyczno-etnologicznej literatury o Jakutach, opracowaną przez P.P. Choroszycha¹¹⁴.

Wierzenia Jakutów były także przedmiotem zainteresowań **Mikołaja Witaszewskiego** (1857–1918)¹¹⁵. Urodzony w Odessie (w polskiej rodzinie) za działalność w spiskowej (sięgającej też do metod indywidualnego terroru) organizacji „Narodnaja Wola” w 1878 r. został skazany na katorgę. Po pobycie w więzieniu w 1883 r. został osiedlony w Jakutii, gdzie podjął badania nad miejscową kulturą. Szczególnym kręgiem religioznawczych zainteresowań Witaszewskiego był szamanizm. Prowadził jego systematyczne badania, stosując specjalnie opracowane kwestionariusze. Poza opisem szamanistycznych praktyk szczegółowo dokumentował okoliczności wezwania szamana, warunki „seansu”, ruchy i pozy szamana, bęben i sposoby wydobywania dźwięku, efekty dźwiękowe, intonacje głosu szamana, przebieg „akcji”, teksty modłów/zaklęć, a także reakcje obecnych przy praktykach szamanistycznych uczestników. Jego najcenniejszą pracą z tego zakresu są *Matieriały dla izuczenija szamanstwa u jakutow*, Irkutsk 1890. Warto także wymienić jego pracę *Wierowanija pierwobytnego czelowieka*, Petersburg 1913 oraz *Iz oblasti pierwobytnego psichoniewroza*¹¹⁶. Ta ostatnia była jedną z pierwszych prac historyczno-teoretycznych w literaturze światowej, wiążących zjawisko szamanizmu z „histerią arktyczną”. Problem wpływu „histerii arktycznej” na powołania szamańskie był przedmiotem zainteresowań innego znanego działacza ruchu robotniczego **Feliksa Kona** (1864–1941). W procesie I „Proletariatu” został w 1885 r. skazany na katorgę, a następnie na osiedlenie w Jakutii. Do rewolucji październikowej

¹¹¹ „Rocznik Orientalistyczny” 1939, t. 6, s. 216–229. W „Roczniku Orientalistycznym”, zamieścił Piekarski jeszcze kilka innych artykułów, jednak nie mają już one znaczenia religioznawczego.

¹¹² Opublikowane w zbiorze *Matieriały po etnografii Rossii*, S.-Peterburg 1910, t. 1, s. 93–116.

¹¹³ Por. W.F. Troszczański: *Ewolucja czarnej wiary (szamanstwa) u jakutow. Posmiertnoje izdanije, riedaktirowannoje E.K. Piekarskim, dopolnionnoje primieczanijami E.K. Piekarskiego [...] i snabżennoje priloženijami E.K. Piekarskiego*, Kazań 1902. Troszczański nie zdążył wydać zebranych przez siebie materiałów o Jakutach i przed śmiercią powierzył je do opracowania właśnie Piekarskiemu.

¹¹⁴ P.P. Choroszych: *Jakuty. Opyt istoriko-etnologiczeskoj litieratury o jakutskoj narodnosti*. Pod ried. i s przedisłowiem E.K. Piekarskiego, Irkutsk 1924.

¹¹⁵ Szerzej o życiu i działalności M. Witaszewskiego zob. W. Armon: *Polski badacz Jakutów – Mikołaj Witaszewski*, „Etnografia Polska” 1961, t. 4, s. 141–152.

¹¹⁶ „Etnograficzeskoje Obozrienije” 1911, nr 1–2, s. 180–228.

(później działał w ruchu komunistycznym) zajmował się badaniem kultury ludów syberyjskich, w tym głównie (obok Jakutów) Tuwińców (Sojotów). Choć dorobek Kona w omawianym zakresie nie jest zbyt imponujący (dominują drobne przyczynki), to warto podkreślić, że przedmiotem jego zainteresowań były także kwestie lekarskich funkcji szamana, genezy i ewolucji „kamłania”, relacji (w tym konfliktów) występujących między lamaizmem i szamanizmem w Tuwie¹¹⁷.

Cenny wkład w poznanie wierzeń ludów Zabajkala i Mongolii wniósł również **Julian Talko-Hryniewicz** (1850–1936). Z zawodu lekarz i zamiłowany podróżnik w latach 1891–1908 pełnił obowiązki lekarza okręgowego w obwodzie Zabajkalskim na pograniczu Chin. Szczególnie interesował się Buriatami, Tunguzami i Mongołami, o których zebrał bogaty materiał antropologiczny. Po powrocie w 1908 r. do kraju powierzono mu kierownictwo Katedry Antropologii w Uniwersytecie Jagiellońskim¹¹⁸. Jej powstanie stanowiło ukoronowanie długiego procesu kształtowania się nauk antropologicznych, etnograficznych i słowiańszczyzn w krakowskim ośrodku naukowym. Już w 1873 r. przy Akademii Umiejętności w Krakowie powstała Komisja Antropologiczna z Sekcją Antropologiczno-Etnograficzną. Stanowiła ona płaszczyznę porozumienia dla licznej rzeszy profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, specjalistów z zakresu najrozmaitszych nauk: historyków, prawników, filologów, archeologów, przyrodników, lekarzy itp.¹¹⁹ Właśnie w wyniku ich starań doszło do powstania wspomnianej placówki.

Do najciekawszych religioznawczo prac J. Talko-Hryniewicza należą szkice z zakresu medycyny ludowej i tybetańskiej: *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893; *Kilka słów o medycynie tybetańskiej i jej stosunku do folkloru*¹²⁰, a także opracowane przezeń *Materyały do etnologii i antropologii ludów Azji Środkowej: Mongołowie, Buriaci i Tungusi*, Kraków 1910.

Omawiając wkład Polaków do badań kultur syberyjskich, przypomnieć należy także postać cenionej w kręgach etnologicznych **Marii Antoniny Czaplickiej** (1886–1921). Dzięki stypendium Kasy im. Mianowskiego Czaplicka podjęła studia etnologiczne w Anglii, gdzie była uczennicą R.R. Marett. Po ich zakończeniu była wykładowcą na uniwersytetach w Oksfordzie, Londynie i Bristolu. W latach 1914–1915 uczestniczyła w wyprawie naukowej na Syberię, gdzie prowadziła badania terenowe nad kulturą (w tym wierzeniami) Tunguzów i Samojedów, co przyniosło jej uznanie ówczesnych

¹¹⁷ Więcej o F. Konie jako badaczu ludów syberyjskich zob. H. Swienko: *Feliks Kon – antropolog i etnolog ludów Syberii*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 4, s. 73–84; tenże: *Feliks Kon – badacz ludów Syberii i rewolucjonista*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1981, nr 572, s. 81–89.

¹¹⁸ A. Wrzosek: *Julian Talko-Hryniewicz (sylwetka jubileuszowa)*, „Przegląd Antropologiczny” 1926, t. 1, s. 59–79; J. Czekanowski: *Zarys historii antropologii polskiej*, Kraków 1948, s. 24–25, 27, 28; *Historia etnografii polskiej*. Pod red. M. Terleckiej, Wrocław 1973, s. 75 i 178 oraz A. Kuczyński, dz.cyt., s. 562.

¹¹⁹ J. Klimaszewska: *Katedra Etnografii Słowian (1926–1964) na tle rozwoju etnografii w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1811–1925* [w:] *Studia z dziejów Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*. Pod red. S. Mikuckiego, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1967, z. 16, s. 309. Por. też W. Bienkowski: *Kraków jako ośrodek badań etnograficznych*, „Lud” 1977, t. 61, s. 79.

¹²⁰ „Wisła” 1897, t. 11, s. 784–798.

etnologów¹²¹. Do najważniejszych jej prac należą wydane po angielsku: *Aboriginal Siberia, a Study in Social Anthropology*, London 1914 (z przedmową Maretta); *The Turks of Central Asia in History at the Present Day*, London 1918; *My Sibirian Year*, London 1916 oraz po polsku: *Stanowisko etnografii w dobie dzisiejszej*¹²², a także *Pio-run w wierzeniach różnych ludów*¹²³. Pierwsza z wymienionych tu prac weszła do klasyki światowej antropologii, dając szczegółowe opisy i analizy takich problemów, jak obyczaje i wierzenia ludów syberyjskich związane z porodem, śmiercią, grzebalnictwem, kultem przodków, a także szamanizmem. Szczególnie często powoływano się w późniejszej literaturze religioznawczej (np. M. Eliade) na ustalenia Czaplickiej, dotyczące typologii szamanów (w tym kwestia płci), ich strojów, technik oddziaływania i obrzędów, szamanistycznego rozumienia bóstw, duchów i dusz, a także związków szamanizmu z „histerią arktyczną”. Właśnie Czaplickiej powierzono redakcję działu etnologii syberyjskiej w *Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE)*.

Z angielską antropologią społeczną (pod koniec życia również z amerykańską antropologią kulturową) związany był również **Bronisław Malinowski** (1884–1942). Choć zdecydowanie większa część jego działalności naukowej przypada na okres, kiedy przebywał on poza Polską (głównie London School of Economics and Political Sciences), to jednak należy przypomnieć, że owocem jego „krakowskich” („przedterenowych”) badań były – poza kilkunastoma recenzjami i przyczynkami (w których m.in. odniósł się do poglądów G.C. Wheelera, L. Niederlego, W. Schmidta, E. Durkheima) – także takie prace, jak: *Totemizm i egzogamia...*¹²⁴ oraz opublikowana już po jego wyjeździe z kraju (planowana jako habilitacja na UJ) rozprawa *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu*, Kraków 1915¹²⁵. Ponadto przed swoim wyjazdem Malinowski opublikował w Krakowie dwa obszernie streszczenia wykładów, jakie wygłosił na posiedzeniach Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności: *Plemienne związki mężczyzn w Australii*¹²⁶ oraz *Stosunek wierzeń pierwotnych do form organizacji społecznej. Teoria totemizmu*¹²⁷. Światowy rozgłos uzyskał jako badacz (1914–1920) kultur ludów wysp Południowego Pacyfiku, w tym zwłaszcza religii i magii Trobriandczyków, a także jako współtwórca funkcjonalizmu w antropologii społecznej. Funkcjonalizm oddziałwał bardzo mocno na naukę o religiach, w tym zwłaszcza na angielską szkołę

¹²¹ Bliżej o Czaplickiej zob. H. S[wienko].: *Czaplicka Maria Antonina (1886–1921)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 18; K. Dobrowolski: *Czaplicka Maria Antonina (1886–1921)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1938, t. 4, s. 173.

¹²² „Ziemia” 1911, t. 2, s. 193–211.

¹²³ Tamże, 1912, t. 3, s. 754–756.

¹²⁴ „Lud” 1911, t. 17, s. 31–56; 1912, t. 18, s. 14–57; 1913, t. 19, s. 153–171.

¹²⁵ Próbę oceny ówczesnych poglądów Malinowskiego na zagadnienie genezy religii zawarł w obszernym studium S. Zegarliński: *Powstanie przekonań i obrzędów religijnych według Malinowskiego*, „Przegląd Powszechny” 1916, t. 131, s. 135–154; t. 133, s. 196–211; t. 134, s. 327–345. Zob. też współczesną analizę „krakowskiego” okresu działalności B. Malinowskiego A. Flisa: *Filozofia krakowska początku XX wieku i kształtowanie się poglądów naukowych Malinowskiego* [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha, Warszawa 1985, s. 11–33.

¹²⁶ „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie” 1912, t. 17, nr 3, s. 5–13 (= *Tribal Male Association of the Australian Aborigines*, „Bulletin International de l’Academie des Science de Cracovie. Classe de Philologie. Classe d’Histoire et de Philosophie” 1912, nr 4–6, s. 56–63).

¹²⁷ „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie” 1913, t. 18, nr 8, s. 9–18.

„mitu i rytuału” („Myth and Ritual School”). Do podstawowych dzieł Malinowskiego, które uzyskały światową sławę, należą m.in.: *Argonauts of the Western Pacific*, London–New York 1922 (tłum. polskie *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1967¹²⁸); *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London–New York 1929 (przekład polski według 3 wydania angielskiego *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Warszawa 1938) oraz *Coral Gardens and Their Magic*, London 1935, t. 1–2¹²⁹. Dla religioznawstwa prace Malinowskiego stanowiły znaczący przełom w kwestii badań nad genezą religii i jej pierwotnymi formami. To właśnie Malinowski wykazał jałowość tych sporów, podkreślając, że daleko ważniejsze od prób „rekonstrukcji” religii pierwotnej jest wykorzystanie zebranego materiału etnologicznego dla zrozumienia funkcji pełnionych przez religię w społeczeństwach tradycyjnych¹³⁰.

Osobnego omówienia wymaga wkład polskich socjologów w badania religioznawcze. Jak wcześniej staraliśmy się wykazać, już od XIX w. część badań nad życiem religijnym rozwijała się w ramach „zbieractwa” (inwentaryzacji) informacji o kulturze ludowej. Inne prowadzone były w ramach już bardziej metodycznie uporządkowanych badań na kulturą społeczną, wiążąc się z różnymi orientacjami metodologicznymi istniejącymi w ówczesnej nauce.

W okresie kształtowania się naukowej refleksji nad religią na ziemiach polskich znacząco oddziałali na kolejne pokolenia polskich socjologów, pozostający pod wpływami ewolucjonistycznych koncepcji A. Bastiana, H. Spencera i darwinizmu społecznego, teoretyk państwa i prawa oraz socjolog **Ludwik Gumpłowicz** (1838–1909). Od roku 1875 Gumpłowicz przebywał w Grazu, gdzie od 1882 r. był profesorem na tamtejszym uniwersytecie. Choć sprawami religii nie zajmował się wprost, to niemniej jednak jego osobowość, poglądy oraz prace – mimo że często uchodziły za kontrowersyjne – silnie oddziaływały na wielu późniejszych polskich socjologów. Niezależnie od prac poświęconych historii Żydów w Polsce, wiele religioznawczo ważnych spostrzeżeń, dotyczących zwłaszcza społecznej roli religii, zawierają głównie takie jego prace, jak: *Systemy socjologii*, Warszawa 1887 oraz *Filozofia społeczna*, Warszawa 1918 (pierwotnie wydana po niemiecku *Sozialphilosophie im Umriss*, Innsbruck 1910). Religię (a także język i moralność) wyprowadzał Gumpłowicz z potrzeb społecznych, podkreślając społeczne uwarunkowania wszelkich przemian kulturowych (politycznych, ustrojowych, prawnych, obyczajowych itp.). Poglądy socjologiczne Gumpłowicza były znane szeroko także poza granicami Polski i oddziaływały na prace takich badaczy religii, jak K. Kautsky i H. Cunow¹³¹.

¹²⁸ Wydane także w B. Malinowski: *Dzieła*, Warszawa 1981, t. 3.

¹²⁹ Obszerną *Bibliografię prac Bronisława Malinowskiego* opracowali K. Symonowicz-Symmons i (uzupełnienia) G. Kubica-Klyszcz [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego...*, dz.cyt., s. 301–316. *Wybór prac poświęconych twórczości B. Malinowskiego* opracowała G. Kubica-Klyszcz, tamże s. 317–322.

¹³⁰ Religioznawcze aspekty badań Malinowskiego omawiają: K. Judenko: *Bronisław Malinowski, „Euhemer”* 1959, nr 4, s. 393–407; T. Jerzak-Gierszewska: *Magia i religia w rozumieniu Bronisława Malinowskiego*, „Studia Metodologiczne” 1981, z. 21, s. 139–156; J. Janowicz: *Bronisław Malinowski o koncepcji magii i religii*, „Studia Religioznawcze”, Kraków 1984, z. 11, s. 63–79.

¹³¹ Szerzej o L. Gumpłowiczu zob. G. Posner: *Ludwik Gumpłowicz. Zarys życia i pracy*, Warszawa 1911; B. Żebrowski: *Ludwik Gumpłowicz. Eine Bio-bibliographie*, Berlin 1926; F. Mirek: *System socjologiczny Ludwika Gumpłowicza*, Poznań 1930. Zob. też W. Bieńkowski: *Gumpłowicz Ludwik (1838–1909)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1960–1961, s. 150–153.

Wpływowi nurtu „antropologiczno-ewolucjonistycznego” (podobnie jak L. Gumplowicz, a także wcześniej wspomniany J.A. Karłowicz) ulegał także **Ludwik Krzywicki** (1859–1941). W odróżnieniu jednak od Karłowicza (rzecznika klasycznego ewolucjonizmu) bliższe mu początkowo były poglądy ewolucjonizmu krytycznego, choć wysoko cenił także amerykańską szkołę psychologiczną F. Boasa i prace E.S. Hartlanda¹³². Na gruncie polskim Krzywicki popularyzował osiągnięcia L.H. Morgana (przetłumaczył na język polski i wydał z własnymi komentarzami jego pracę *Spółczesność pierwotne*, Warszawa 1887), J.G. Frazera, A. Langa i R.R. Maretta (przełożył na język polski jego *Antropologię*, Warszawa [1918]).

Po zapoznaniu się z pracami K. Marksa i F. Engelsa, Krzywicki przeszedł z pozycji ewolucjonistycznych ku materializmowi historycznemu. Był pierwszym polskim uczonym, który w badaniach nad religiami stosował marksistowską metodologię¹³³. Wraz z fascynacją pracami Marksa i Engelsa, których część przetłumaczył na język polski (m.in. współuczestniczył w przekładzie pierwszego tomu *Kapitału* Marksa i przełożył *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* F. Engelsa¹³⁴), Krzywicki starał się marksizm wykorzystywać i twórczo rozwijać we własnych badaniach, co spowodowało, że czasami kwestionowano jego marksistowską prawowierność¹³⁵. Zachowywał też wielką rezerwę wobec ruchów wolnomyślicielskich, gdyż drażniło go widoczne w nich zacierzowanie antyreligijne i często powierzchowny antyklerykalizm.

Na Uniwersytecie Warszawskim Krzywicki ukończył wydział matematyczny, po czym podjął także studia medyczne. Doktorat uzyskał dopiero w 1906 r. na Uniwersytecie we Lwowie na podstawie etnograficznej monografii o Kurpiach. W młodości zaprzyjaźniony był z działaczami „Proletariatu”. Za udział w protestach studenckich przeciwko polityce rusyfikacyjnej został wydalony na 3 lata z Uniwersytetu. W czasie swojego pierwszego pobytu na emigracji w latach 1883–1886 odwiedził kolejno Lipsk (gdzie m.in. słuchał wykładów W. Wundta), Berno, Zurych (uczestniczył w wykładach R. Avenariususa) i Paryż. To właśnie w Paryżu zainteresowania Krzywickiego skoncentrowały się na problematyce antropologicznej. W latach 1891–1893 w trakcie swojego drugiego pobytu na emigracji Krzywicki odwiedził Berlin, gdzie studiował w Bibliotece Królewskiej i gdzie spotkał się z wybitnym polskim slawistą A. Brücknerem.

¹³² Krzywicki przełożył na język polski E.S. Hartlanda: *The Legend of Perseus*. Por. L. Krzywicki: *Szkice antropologiczne. (Nasze gadki i ich charakter)*, „Prawda” 1895, nr 44, s. 518–520; tenże: *Rodowód bajek*, „Prawda” 1896, nr 48, s. 571–572; tenże: *Szkice antropologiczne. (Bajki naszego ludu)*, „Prawda” 1899, nr 26, s. 306–307.

¹³³ Więcej o L. Krzywickim zob. O. Gajkowska: *Jan Karłowicz i Ludwik Krzywicki jako reprezentanci dwu nurtów w etnologii polskiej*, Wrocław 1959; M. Nowaczyk: *Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego*, „Euhemer” 1962, nr 4, s. 33–48; nr 5, s. 24–41; A. Kutrzebianka: *Ludwik Krzywicki (1859–1941)*, „Kwartalnik Historyczny” 1947, t. 50, s. 60–63; T. Kowalik: *Krzywicki*, Warszawa 1965; H. Hołda-Różiewicz: *Ludwik Krzywicki jako teoretyk społeczeństw pierwotnych*, Wrocław 1976. Por. też I. Krzywicka: *Żywot uczonego. O Ludwiku Krzywickim*, Warszawa 1951.

¹³⁴ Pracę tę wydał pt. *Początki cywilizacji. Na zasadzie i jako uzupełnienie badań Lewisa H. Morgana*, Paryż–Lipsk 1907 r. pod pseudonimem J.F. Wolski. Krzywicki w młodości tłumaczył dużo i chętnie. Wiele z tych tłumaczeń nie publikował. Już jako uczeń VII klasy podjął się tłumaczenia na język polski *Filozofii pozytywnej* A. Comte’a. Z prac Marksa tłumaczył ponadto *Nędzę filozofii*, *Pracę najemną i kapitał*, a z dzieł F. Engelsa przełożył m.in. *Wojnę chłopską w Niemczech*.

¹³⁵ Zob. wysoką ocenę dorobku Krzywickiego w J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, cz. II, s. 549–552.

W roku 1893 Krzywicki wziął udział w Kongresie Etnologicznym w Chicago. Półroczny pobyt w Stanach Zjednoczonych pozwolił Krzywickiemu na poznanie ówczesnych osiągnięć amerykańskiej etnologii, dla których miał duże uznanie¹³⁶. Po powrocie z emigracji Krzywicki prowadził bardzo ożywioną działalność społeczną i naukową. Choć formalnie nie związał się z żadną z ówczesnych organizacji robotniczych, to jednak jego mieszkanie było miejscem licznych (często nielegalnych) spotkań wielu działaczy. Za działalność polityczną został Krzywicki w latach 1899–1900 wtrącony do więzienia.

Jako uczony był L. Krzywicki badaczem nader wszechstronnym. Zajmował się historią, ekonomiką, socjologią, etnologią, pedagogiką itp. Był ponadto autorem wielu książek, artykułów oraz pomniejszych przyczynków i omówień (ok. 1300 pozycji), a także popularyzatorem nauki i tłumaczem. Współpracował z wieloma ówczesnymi periodykami, takimi jak „Prawda”, „Głos”, „Przegląd Tygodniowy”, „Ateneum” i „Wisła”, gdzie zamieszczał liczne sprawozdania–recenzje z prac angielskich, amerykańskich, francuskich i włoskich.

Do najważniejszych książek Krzywickiego, w których obecna jest także problematyka religioznawcza, zaliczyć należy monografię *Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, Warszawa 1893 (tłum. ros. S.-Peterburg 1896); religioznawczo cenna jest zwłaszcza część II, poświęcona etnologicznej analizie rozmaitych kultów. Ponadto wiele religioznawczych momentów zawartych jest w pracach: *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*, Warszawa 1914, t. 1–2 oraz *Spółczesność pierwotne. Jego rozmiary i wzrost*, Warszawa 1937 (wydane najpierw po angielsku: *Primitive Society and Its Vital Statistics*, Londyn–Warszawa 1934). W ostatnim z wymienionych opracowań Krzywicki zawarł ciekawe analizy rozmaitych wierzeń i przesądów jako regulatorów liczebności populacji i regulacji urodzin. Z mniejszych jego studiów warto przypomnieć artykuły z „Wisły”: *Zdobycze naukowe etnografów-socjologów amerykańskich, zwłaszcza Morgana. Z powodu przekładu na język polski Społeczeństwa pierwotnego*¹³⁷; *Baba jako wróżba nieszczęścia*¹³⁸; *Rola zwierząt w pojęciu pierwotnej umysłowości*¹³⁹ oraz *Z psychologii ludów. Ludożerstwo i wilkołactwo*¹⁴⁰. Ciekawe także jest krótkie studium Krzywickiego: *Obrzezanie w przeszłości*, Warszawa 1928, w którym autor dokonał syntetycznego przeglądu zwyczajów, przesądów i obrzędów związanych z obrzezaniem na bardzo szerokim materiale etnologicznym, wywodzącym się z rozmaitych (nie tylko semickich) kultur.

W latach 1918–1919 Krzywicki był rektorem Wolnej Wszechnicy Polskiej, a w okresie 1918–1936 profesorem Uniwersytetu Warszawskiego i kierownikiem (specjalnie dlań powołanej) Katedry Historii Ustrojów Społecznych na Wydziale Prawa. Od roku 1928 Krzywicki był członkiem PAU, a od 1932 także Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

Szeroko znanym (także w skali międzynarodowej) polskim socjologiem religii, historykiem kultury, celtologiem i religioznawcą był **Stefan Czarnowski** (1879–1937).

¹³⁶ Por. L. Krzywicki: *Dzisiejszy stan i zadania socjologii etnograficznej*, „Biblioteka Warszawska” 1899, t. I, s. 255–281.

¹³⁷ „Wisła” 1888, t. 2, s. 783–804.

¹³⁸ Tamże, 1889, t. 3, s. 860–874.

¹³⁹ Tamże, 1893, t. 7, s. 245–273.

¹⁴⁰ Tamże, 1898, t. 12, s. 100–130.

Początkowo pozostawał pod wpływami francuskiego socjologizmu – zwłaszcza E. Durkheima, M. Maussa i H. Huberta, później zbliżał się ku marksizmowi. Pod kierunkiem dwóch ostatnich studiował w École Pratique des Hautes Études, gdzie później (w latach 1928–1929) już jako zaproszony gość sam prowadził wykłady¹⁴¹. Międzynarodowy rozgłos uzyskała (wydana pierwotnie po francusku) praca Czarnowskiego, poświęcona kultowi św. Patryka w Irlandii: *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrik, héros national de l'Irlande*, Paris 1919 (*Kult bohaterów i jego społeczne podłoże...*¹⁴²). Głównym przedmiotem badań w tej pracy była kwestia genezy kultu bohaterów oraz jego funkcji społecznych, a także więzi, które ów kult realizuje. Wszystkie legendy i mity (motywy „urojone”), jakie narosły wokół historycznej postaci św. Patryka, stanowiły – zdaniem Czarnowskiego – odpowiedź na konkretne zapotrzebowania społeczne. Monografia o św. Patryku do dziś ma rangę klasycznej pozycji tak w światowej socjologii, jak i w celtologii.

W trakcie pobytu za granicą Czarnowski działał w ruchu niepodległościowym. Związany był m.in. z Zjednoczeniem Młodzieży Polskiej, jednak od 1910 r. zaczął się oddalać od ideologii Narodowej Demokracji. Po wybuchu I wojny światowej (jako oficer rezerwy) uchylił się od służby w wojsku rosyjskim i podjął działania propagandowe za powstającymi poza linią frontu legionami polskimi. Był też jednym z inicjatorów Ligi Państwowości Polskiej, współpracującej z Nacelnym Komitetem Narodowym. Za swą działalność był więziony przez Niemców. Po powstaniu wojska polskiego walczył w jego szeregach w wojnie 1920 r. Jako kapitan (odznaczony krzyżem walecznych) odszedł ze służby wojskowej w 1922 r.

S. Czarnowski był gorącym zwolennikiem powstania w Polsce akademickiego religioznawstwa, o co przez wiele lat bezskutecznie zabiegał. W latach 1923–1930 był on kierownikiem (docentem) pierwszej w Polsce katedry „religionistyki” (jak wtedy nazywano religioznawstwo) na Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie¹⁴³.

¹⁴¹ Więcej o poglądach Czarnowskiego zob. F. Znaniecki: *Twórczość naukowa Stefana Czarnowskiego* [w:] S. Czarnowski: *Spółczesność – kultura*, Warszawa 1939, s. XXIX–XXXIX; tenże: *Stefan Czarnowski 1879–1937*, „Przegląd Socjologiczny” 1976, t. 28, s. 177–184; N. Assorodobraj: *Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 5, s. 105–156; A. Osiadacz-Molska: *Stefan Czarnowski i jego dzieła*, „Euhemer” 1958, nr 5, s. 48–60; K. Darczewska, M. Nowaczyk: *Stefan Czarnowski jako teoretyk kultury świeckiej*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 21–32. Zob. też J. Sztumski: *Wstęp* [do:] S. Czarnowski: *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1986, s. 5–44; M. Szulkin: *Stefan Czarnowski*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 2, s. 152–161; R. Padół: *Socjologiczna metoda i społeczny aspekt religii w badaniach Stefana Czarnowskiego*, „Studia Socjologiczne” 1980, nr 1, s. 131–146.

¹⁴² S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 4.

¹⁴³ Czarnowski prowadził tam następujące wykłady – w latach: 1923/1924 (1) Wstęp do religioznawstwa, (2) Religie Celtów, Germanów i Słowian; 1924/1925 (3) Typy główne systemów religijnych, (4) Religia Germanów, (5) Świat zmarłych w wierzeniach i obrzędach Europy, (6) Kultury Półwyspu Apenińskiego przed okresem hellenistycznego synkretyzmu; 1935/6 (7) Wstęp do religionistyki (I): Świętość, jej realizacja w czasie i przestrzeni, (8) Wstęp do religionistyki (II): Mity i obrzędy, (9) Święta okresowe w Europie Środkowej, (10) Kultury bohaterskie w związku z dramatem świątecznym; 1926/1927 (11) Historia cywilizacji, (12) Teoria obrzędów ruchomych, w szczególności ofiarnych, (13) Teoria obrzędów słownych, w szczególności modlitwy, (14) Kultury wojenne i wojskowe; 1927/1928 (15) Kultury rolne, (16) Kultury domowe, rodowe i rodzinne w Europie, (17) Zarys historii wielkich idei społecznych w starożytności w związku z historią cywilizacji (do Augustyna); (18) 1930/1931 Zarys historii wielkich idei społecznych od Augusta do połowy wieku XIX, (19) Historia kultury (wieki średnie), (20) Historia kultury (czasy nowożytne). Por. S. Czarnowski, *Dzieła*, dz.cyt., t. 5, s. 193.

W latach 1930–1934 kierował Katedrą Historii Kultury Uniwersytetu Warszawskiego, a w latach 1934–1937 objął kierownictwo Katedry Socjologii i Historii Kultury UW. Warto też przypomnieć, że pod koniec lat 20. próbowano stworzyć właśnie dla Czarnowskiego katedrę religioznawstwa na najstarszej polskiej uczelni Uniwersytecie Jagiellońskim¹⁴⁴. Z inicjatywy profesora UJ S. Kota władze UJ wystąpiły w 1928 r. nawet z odpowiednim wnioskiem do Ministerstwa Wychowania i Oświecenia Publicznego. Niestety, sprawa tam ugrzęzła. Z innych ważnych religioznawczych prac Czarnowskiego na szczególną uwagę zasługują: *Socjologiczne określenie faktu religijnego*¹⁴⁵; *Herkules galijski*¹⁴⁶; *Nehelennia, le Dame aux Pommes*, Warszawa 1927¹⁴⁷; *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*¹⁴⁸. W ostatniej z wymienionych prac scharakteryzował religijność polskich chłopów, podkreślając wzajemne oddziaływanie katolicyzmu na środowisko wiejskie, i odwrotnie wpływy środowiska wiejskiego na katolicyzm. W „ludowej kulturze religijnej” dostrzegł Czarnowski m.in. takie jej główne cechy, jak: nacjonalizm wyznaniowy, ścisły związek religii z rytmem życia codziennego, magiczny rytualizm, wszystko to często powiązane z krytyczną postawą wobec duchowieństwa. Omawiane opracowanie jest bardzo cenną próbą określenia dawnej religijności polskiej, służącą do dziś wielu socjologom religii jako materiał porównawczy dla współczesnych badań nad religijnością Polaków.

S. Czarnowski brał czynny udział w światowym ruchu naukowym, w tym także w religioznawczym. Uczestniczył w międzynarodowych Kongresach Historii Religii: w Paryżu w 1923 r., gdzie wygłosił dwa referaty: *L'arbre d'Esus le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule*¹⁴⁹ oraz *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie*¹⁵⁰, a następnie w 1929 r. w Lund, gdzie również miał dwa wystąpienia (oraz przewodniczył sekcji 5 – *Germanie, Celtowie, Słowianie*): *Le dieu créateur des cosmogonies polynésiennes*¹⁵¹ i *Le sanglier mythique des Gaulois et des Bretons insulaires*¹⁵², a także w 1935 r. w Brukseli, gdzie wygłosił wykład *Le haut et le bas dans le système des orientés sacrés*¹⁵³. Ponadto na VII Zjeździe Międzynarodowym Historyków w Warszawie w 1933 r. Czarnowski wygłosił ważny referat: *La*

¹⁴⁴ Por. w tej kwestii H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religioznawcze” 1987, z. 20, s. 61.

¹⁴⁵ „Tygodnik Polski” 1912, nr 2, s. 22–23; nr 3, s. 39–40.

¹⁴⁶ „Przegląd Historyczny” 1925, t. 5, s. 238–260.

¹⁴⁷ Wydane po polsku jako *Nehelennia bogini z jabłkami* [w:] S. Czarnowski: *Dziela*, dz.cyt., t. 3, s. 161–172.

¹⁴⁸ „Wiedza i Życie” 1937, z. 4–5, s. 271–282; z. 6, s. 349–357.

¹⁴⁹ *Actes du IV Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris 1925. Publikowane w znacznie poszerzonej formie też w „Revue Celtique” 1925, t. 42, nr 1–2, s. 1–57. W języku polskim pod tytułem *Drzewo Esusa, byk o trzech żurawich i kult szlaków rzecznych w Galii* opublikowano w S. Czarnowski: *Dziela*, Warszawa 1956, t. 3, s. 173–214.

¹⁵⁰ *Actes du IV Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris 1925, s. 239–358; drukowane też w języku polskim *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii* „Przegląd Socjologiczny” 1939, t. 7, z. 1–2, s. 6–24 oraz w S. Czarnowski: *Dziela*, dz.cyt., s. 221–236.

¹⁵¹ *Actes du V-e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund*, Lund 1930, s. 104–105. Por. też tezy tego referatu *Bóg – stwórca w kosmogoniach polinezyjskich* zamieszczone w S. Czarnowski: *Dziela*, dz.cyt., s. 215–216.

¹⁵² *Actes du V-e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund*, dz.cyt., s. 231–232 oraz tezy referatu *Mityczny dzik u Galów i Brytonów wyspiarskich*, zamieszczono w S. Czarnowski: *Dziela*, dz.cyt., s. 217–218.

¹⁵³ Tezy tego referatu zob. S. Czarnowski: *Dziela*, dz.cyt., s. 237–241 i przyp. redakcyjne s. 267–268.

*réaction catholique en Pologne à la fin du XVI et au debut du XVII siècle*¹⁵⁴. Opisał w nim kulturę religijną szlachty polskiej w okresie (i po) kontrreformacji, a także funkcje instytucji Kościoła katolickiego, ugruntowującego „szlachetczyznę”, wskazując także na powierzchowny (teatralny) charakter ówczesnego katolicyzmu.

W poglądach socjologicznych Czarnowskiego występowała swoista koegzystencja wątków durkheimowskiego socjologizmu i pewnych elementów marksizmu. Wychodził on z założenia, że fakt religijny, pomimo swej odrębności, jest kategorią kulturową, przy czym kultura w jego ujęciu to „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie”¹⁵⁵. Zjawiska religijne są zatem faktami społecznymi (grupowymi), narzuconymi niejako jednostce z zewnątrz. Należy je zatem badać tak jak wszystkie inne zjawiska społeczne, dążąc do poznawania ich strukturalnych i funkcjonalnych powiązań.

Specjalną pozycję w dziejach polskiej socjologii religii zajmuje twórca „szkoły analitycznej” w socjologii **Florian Znaniecki** (1882–1958)¹⁵⁶. Socjologię pojmował jako naukę humanistyczną, formułującą prawa na wzór nauk ścisłych. Bada ona heterogeniczne zjawiska kulturowe, zatem musi uwzględniać zróżnicowania społeczne. Wraz z W.I. Thomasem opracował głośne w świecie dzieło *Polish Peasant in Europe and America*, Boston 1918–1920, t. 1–5 (wyd. 3, New York 1958). Zgromadziwszy olbrzymi materiał faktograficzny (pamiętniki, listy, wspomnienia, protokoły rozpraw przed amerykańskimi sądami, wypowiedzi chłopów do gazet regionalnych, opinie o polskich chłopach w miejscach ich pracy w USA itp.), autorzy ukazali życie religijne polskiego chłopą tak w Europie, jak też w Ameryce. Przedstawili zarówno jego wierzenia, jak też zwyczaje i obyczaje religijne, wizję świata, magię, moralność, konflikty, stosunek do duchowieństwa itp. Pewne religioznawcze elementy widoczne są także w takich pracach Znanieckiego, jak: *Zagadnienia wartości w filozofii*, Warszawa 1910; *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912; *Socjologia wychowania*, Warszawa 1928–1930, t. 1–2; *Studia nad antagonizmem obcych*¹⁵⁷; *Miasto w świadomości jego obywateli*, Poznań 1931; *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów 1934.

Uczniem Znanieckiego i zarazem pionierem katolickich badań socjograficznych nad religią był **ks. Franciszek Mirek** (1893–1970)¹⁵⁸. Pod kierunkiem F. Znanieckiego

¹⁵⁴ Publikowane po polsku: *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII w.* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, dz.cyt., t. 2, s. 147–166.

¹⁵⁵ S. Czarnowski: *Dzieła*, dz.cyt., t. 1, s. 20.

¹⁵⁶ J. Szczepański: *Podstawowe koncepcje metodologiczne socjologii Floriana Znanieckiego*, „Przegląd Socjologiczny” 1960, t. 14, z. 1, s. 57–72; W. Zdaniewicz: *Analiza czynności społecznej w systemie religijnym według teorii F. Znanieckiego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1964, z. 2, s. 77–87; A. Kwilecki (red.): *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*, Poznań 1975; A. Flis: *Ład społeczny, versus podmiotowość. Rekonstrukcja koncepcji Floriana Znanieckiego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, t. 30, nr 113–125.

¹⁵⁷ „Przegląd Socjologiczny” 1930–1931, nr 6–7, s. 34–69.

¹⁵⁸ Najpełniejszy wykład poglądów ks. F. Mirka podaje F. Adamski: *Ks. Franciszek Mirek: pionier socjologii parafii* [w:] *Szkice z historii socjologii polskiej*. Praca zbior. pod red. K.Z. Sowy, Warszawa 1983, s. 384–397. Por. też: W. Piwowarski: *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, „Studia Warmińskie” 1971, t. VIII, s. 359–360; Cz. Lechicki: *Franciszek Mirek* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1976, t. 21, s. 339–340; S. E. Dobrzański: *Pionier socjologii parafii. W dziesiątą rocznicę śmierci ks. Franciszka Mirka*, „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 20; zob. także hasło ks. J. Kracika: *Mirek Franciszek (1893–1970)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, Warszawa 1983, t. 6, s. 487–488.

przygotował pracę *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej. Wstęp do socjologii parafii*, Poznań 1928. Badania ks. Mirka nad parafią rzymskokatolicką przełamywały, powszechną w ówczesnych polskich kręgach kościelnych, niechęć do studiów socjologicznych, utożsamianych z osiągnięciami A. Comte'a, H. Spencera (i innych badaczy kręgu ewolucjonistycznego), a także E. Durkheima, których ogólnoteoretyczne analizy socjologiczne religijnych aspektów dawnych i współczesnych społeczeństw skierowane były głównie ku mniej znanym tradycjom religijnym. Religię chrześcijańską uznawano za powszechnie znaną, a obcymi (egzotycznymi) wierzeniami zajmowano się przede wszystkim w tym zakresie, w jakim ich znajomość mogła być przydatna w historyczno-porównawczych analizach zmierzających do wyjaśniania istoty (w tym zwłaszcza genezy i źródeł) religii. Ponadto pionierzy badań socjologicznych (inicjowanych przecież w klimacie pozytywizmu) często jawnie deklarowali swoje materialistyczne stanowisko, ujawniając je w swoich naukowych analizach i wnioskach, co jeszcze bardziej pogłębiało ową niechęć uczonych konfesyjnych do socjologicznych analiz.

Za F. Znanieckim ks. Mirek przejął założenia socjologii rozumiejącej (humanistycznej), które zastosował do badań w zakresie „socjologii parafii”. Socjologię uważał za naukę humanistyczną, która powinna formułować swoje prawa na wzór nauk ścisłych. Postulował, by przy badaniu zjawisk kulturowych odejść od globalnego pojmowania społeczeństwa jako jednej całości, dostrzegając, iż zjawiska kulturowe mają często charakter heterogoniczny, który przy całościowym traktowaniu społeczeństwa i kultury często ulega zamazaniu, uniemożliwiając rzetelną analizę. Powinno się zatem – zdaniem ks. Mirka – wszelkie badania socjologiczne prowadzić w ramach ściśle określonych („zamkniętych”) układów, bowiem badanie prawidłowości przyczynowych tylko w takich warunkach jest możliwe. Według ks. Mirka, przy badaniu zjawisk społecznych konieczne jest również, aby uwzględniać zarówno stanowisko obiektywnego (zewnątrznego) obserwatora, jak też świadomość samych badanych jednostek i grup społecznych. Warto podkreślić, że konieczność realizacji ostatniego z wymienionych postulatów współcześnie była mocno podkreślana na terenie religioznawstwa porównawczego przez W.C. Smitha.

Z przeprowadzonych przez ks. Mirka analiz funkcjonowania parafii rzymskokatolickiej na szczególne podkreślenie zasługuje analiza społecznej roli kapłana, kwestia instytucjonalizacji jego czynności i działań wiernych oraz stosunków społecznych wierzących najrozmaitsze wpływy na życie parafialne. Jak zauważył W. Piwowarski:

„Podjęta przez ks. Mirka, próba wypracowania socjologicznej teorii parafii wymagała dalszych badań i analiz w celu doprecyzowania i zweryfikowania zasygnalizowanych rozwiązań, które – mimo dużego wkładu autora – należało traktować hipotetycznie. Niestety, ani ks. Mirek, choć w dalszym ciągu zajmował się socjologią, ani inni autorzy, nie podjęli tej problematyki. Jeśli ją później kontynuowali, to już nie w kierunku zapoczątkowanej przez ks. Mirka analizy socjologiczno-strukturalnej, lecz za pomocą analizy »teologiczno-socjologicznej«”¹⁵⁹.

Ks. Mirek nie uważał się za socjologa religii w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, a naukę o parafii (paroikologię) postulował włączyć do dyscyplin teologicznych. Ostro jednak protestował przeciwko ówczesnej tzw. socjologii chrześcijańskiej, uznając, że

¹⁵⁹ W. Piwowarski: *Rozwój kierunków...*, dz.cyt., s. 359–360. Por. też ks. J. Majka: *W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1969, nr 1, s. 53–60; tenże: *Socjologia parafii. Zarys problematyki. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1969.

żadna nauka nie może być konfesyjna, a za socjologię nie może uchodzić wykład kościelnej doktryny społeczno-politycznej. Poglądy te – głośnie w tym czasie – nie przysporzyły mu zwolenników wśród władz kościelnych i praktycznie uniemożliwiły wykładanie zagadnień socjologicznych na Wydziale Teologicznym UJ i w Krakowskim Seminarium Duchownym¹⁶⁰. Należy tu jednak podkreślić, że jego badania były prekursorskie wobec późniejszych analiz G. Le Brasa.

Już po II wojnie światowej ks. Mirek opublikował artykuł *Parish Research in Poland*¹⁶¹, będący syntetycznym przedstawieniem jego badań nad parafią. Był on także autorem pierwszego powojennego akademickiego podręcznika socjologii: *Zarys socjologii*, Lublin 1948. W latach stalinowskich, wskutek niesłusznych oskarżeń, był więziony. Po uwolnieniu do nauki już nie powrócił, poświęcając się całkowicie działalności duszpasterskiej.

Kończąc omawianie wkładu do polskich badań religioznawczych etnografów, antropologów i socjologów, wspomnieć należy także o specjalistce z zakresu etnografii i historii kultury, założycielce i kierownicze w latach 1927–1935 Katedry Etnografii Uniwersytetu w Wilnie, a następnie (1935–1939) w Warszawie **Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej** (1885–1967). W dziejach rodzimej refleksji nad religią zajmuje ona miejsce szczególne: była ona w Polsce pierwszym uczonym, podejmującym próby konsekwentnego zastosowania metody fenomenologicznej do badań nad wierzeniami ludowymi¹⁶². W pracy *Święta Cecylia. Przyczynek do genezy apokryfów*¹⁶³ poddała analizie kompleks wierzeń związany z patronką muzyki św. Cecylią, zwłaszcza w ich „apokryficznych” ludowych odmianach. Zastanawiający dla autorki był tu fakt rozbieżności występującej pomiędzy tradycyjną hagiografią, ukazującą św. Cecylię jako bogatą, dumną i dostojną przedstawicielkę rzymskiego rodu Cecyliuszów Metelli, a ludowymi (zdecydowanie popularniejszymi) przekazami, w których św. Cecylia przedstawiana jest jako muzykalna, ślepa, korna i cicha dziewczyna. Zestawiając z sobą obie te tradycje, wydobyła Jędrzejewiczowa istotną cechę charakterystyczną dla tradycji ludowej. Jest nią przerysowanie (udramatyzowanie) postaci, wyrażające się w przypisaniu św. Cecylii ułomności (ślepoty), co – zdaniem badaczki – zakorzenione jest jako „pierwotny sens” w tradycyjnej ludowej wizji świętości, kojarzącej często niezwykłość nosicieli *sacrum* z ułomnością (kalecy, „jurodliwi”, nawiedzeni, żebracy itp.). Rekonstruując prawdopodobną drogę przejścia od motywu „bogactwa” do motywu „ślepoty”, dotarła autorka do specyfiki ludowej etymologii i odwołując się do materiału historycznego oraz filologicznego, odtworzyła pełny kompleks tradycji związanych z kultem św. Cecylii. Historia, pomimo że stanowiła podstawę do takiej

¹⁶⁰ F. Adamski: *Ks. Franciszek Mirek: pionier socjologii parafii...*, dz.cyt., s. 388.

¹⁶¹ C.J. Neusse and Th. Harte: *The Sociology of the Parish*, Milwaukee 1951, s. 341–346.

¹⁶² A. Zadrożyńska-Barącz: *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska” 1968, t. 12, s. 15–28. Autorka przypuszcza, że z metodą fenomenologiczną zapoznała się C. Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowa za pośrednictwem wybitnego filozofa K. Twardowskiego i ojca Jana Baudouin de Courtenay, znanego lingwisty i działacza wolnomysłicielskiego, który elementy analiz fenomenologicznych próbował stosować do badań językoznawczych. Por. też Z. Benedyktowicz, Cz. Robotycki, L. Stomma, R. Tomicki, J.S. Wasilewski: *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika*, „Polska Sztuka Ludowa” 1980, nr 1, s. 60 oraz J. Damrosz: *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 r.*, Wrocław 1988, s. 14.

¹⁶³ „Lud” 1922, t. 21, s. 103–124.

rekonstrukcji, nie była traktowana jako empiryczne następstwo faktów, ale jako stopniowe kształtowanie się sensu. Podobnie jak dla innych fenomenologów, przedmiot badań naukowych był dla Jędrzejewiczowej do pewnego stopnia „wytworem czynności naukowych”. Badany materiał etnologiczny powinien być – jej zdaniem – rozpatrywany na szerokim tle porównawczym z uwzględnieniem przede wszystkim różnic (wariantów) regionalnych, a nie czasowych, gdyż badając kulturę ludową, spotykamy się z ostatnim „ogniwnem procesu rozpowszechniania się wytworu, lecz nie mamy historycznych poprzedników znanego nam kształtu wytworu”¹⁶⁴.

W ważnej pracy *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, cz. 1. *Forma dramatyczna obrzędowości weselnej*, Wilno 1929, Jędrzejewiczowa poddała analizie formy dramatyczne obrzędów weselnych, akcentując występujące regionalnie różnice, badając zarazem ich stosunek do całokształtu struktury inscenizacyjnej. Badanie wytworów kultury ludowej, tradowanej ustnie („analfabetycznej”), miało, jej zdaniem, doprowadzić w ostatecznym celu do zbadania morfologii kultury w ogóle. Natomiast celem bliższym miało być poznanie kultury i jej poszczególnych elementów jako obiektu naukowego badania. Nie chodzi tu przy tym o uchwycenie czynników historycznych czy socjologicznych działających w grupach ludzkich, które przejawiają się w wytworach kultury. Chodzi o specjalny rodzaj

„typologii etnograficznej, biorącej pod uwagę stosunki zachodzące między twórczym, techniką wytwórczą, kształtem i funkcją ideologiczną przedmiotów, posiadające również swą własną historię, historię łańcucha przemian strukturalnych, własne dzieje tworzenia się filiacji typów, narastanie nowych i giniecie starych wartości. Zarówno sens morfologiczny składników kultury, jak i przemiany w ich ustosunkowaniu należy badać i wyjaśniać na podstawie poznawania przede wszystkim ich samych”¹⁶⁵.

C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa pozostawała pod wpływami durkheimowskiego socjologizmu i kulturowohistorycznych koncepcji S. Poniatowskiego i J. Czekanowskiego, a uprawiana przez nią fenomenologia była próbą aplikacji filozoficznych założeń husserlizmu do badań nad wierzeniami ludowymi, natomiast rozwijająca się paralelnie do prowadzonych przez nią badań (klasyczna) fenomenologia religii G. van der Leeuwa została w jej pracach pominięta, autorka nie wspomina także nigdzie o wcześniejszych przedstawicielach nurtu (proto)fenomenologicznego w religioznawstwie. Z prac, w których podejmowała ona problematykę metodologiczną, warto jeszcze przypomnieć szkice *O potrzebach etnologii w Polsce*¹⁶⁶ oraz *Materiał naukowy i przedmiot etnologii*¹⁶⁷.

W podsumowaniu niniejszego szkicu, ukazującego wkład polskich etnografów, antropologów i socjologów w rozwój badań religioznawczych, stwierdzić należy, iż mimo że podejmowane były one od samego zarania kształtowania się rodzimych naukowych badań nad religią i początkowo polegały (głównie) na gromadzeniu, porządkowaniu i klasyfikacji faktów religijnych oraz poszukiwaniu związków, występujących pomiędzy nimi i innymi sferami rzeczywistości społecznej, to z biegiem czasu zaczęły się

¹⁶⁴ C. Jędrzejewiczowa: *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, cz. 1. *Forma dramatyczna obrzędowości weselnej*, Wilno 1929, s. 2.

¹⁶⁵ C. Jędrzejewiczowa: *Zakład Etnologii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i jego zadania*, Wilno 1933.

¹⁶⁶ *Nauka polska. Jej potrzeby, organizacja i rozwój*, Warszawa 1929, t. 10, s. 250–258.

¹⁶⁷ „Lud” 1923, t. 22, s. 26–32.

pojawiać próby interpretacji religii i religijności z różnych pozycji teoretycznych i metodologicznych rozwijających się wówczas na świecie, jak też w pewnych przypadkach to właśnie Polacy (L. Krzywicki, S. Czarnowski, B. Malinowski, F. Znaniecki, ks. F. Mirek) wnosili w tym zakresie własne propozycje teoretyczne do nauki światowej.

W KRĘGU PSYCHOLOGICZNYCH BADAŃ NAD RELIGIĄ I RELIGIJNOŚCIĄ

J. Szmyd: *Polscy psychologowie o religii*, „Kalendarz Wolnej Myśli” 1961, s. 249–253; tenże: *Prekursorzy psychologii religii w Polsce. Studium poglądów religioznawczych Edwarda Abramowskiego, Jana Władysława Dawida, Jana Hempla*, Kraków 1978; tenże: *Osobowość a religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979; tenże: *Zarys historii psychologii religii. Główne kierunki i zagadnienia badawcze. Bibliografia (1945–1980)*, Kraków 1982; tenże: *Psychologia religii*, Kraków 1985; tenże: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki. Z badań psychologów polskich*, Kraków 1996; W. Bobrowska-Nowak, K. Czarnecki: *Narodziny i rozwój psychologii w Polsce*, Katowice 1970; J. Pieter: *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963; tenże: *Historia psychologii*, Warszawa 1976, wyd. 3; W. Bobrowska-Nowak: *Pionierzy psychologii naukowej w Polsce*, Katowice 1971; tenże: *Początki polskiej psychologii*, Wrocław 1973; H. Grzymała-Moszczyńska: *Psychology of Religion in Poland*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 1991, nr 4, s. 243–247; A. Gałdowa: *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak” 1994, nr 2, s. 30–43; T. Doktor, K. Franczak: *La psicologia della religione in Polonia*, „Orientalmenti Pedagogici” 1998, nr 2, s. 324–336; D.M. Wulff: *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999; T. Doktor: *Psychologia religii w Polsce – rys historyczny*, „Nomos” 2001, nr 32–33, s. 119–144.

Wraz z polskimi badaniami z porównawczej historii religii i socjologii religii rozwijały się również rodzime badania z zakresu psychologii religii. W początkowym okresie ich rozwoju (przypadającym od lat 70. XIX w. aż po 1914 r.) były one (jak i sama psychologia) silnie powiązane z filozofią i nie były wyodrębnione jako osobna (samodzielna), akademicka dziedzina badawcza. Dominujące w nauce ostatnich dziesięcioleci hasła pozytywistyczne z jednej strony mocno wpłynęły na ukształtowanie się psychologii jako nauki o ściśle określonym przedmiocie, zadaniach i metodach badawczych, z drugiej zaś strony budziły ostre kontrowersje światopoglądowe i filozoficzne, przyczyniając się do wyodrębnienia się wielu zwalczających się orientacji metodologicznych (szkół). Filozofia pozytywizmu postulowała oczyszczenie nauki z wszelkiej metafizyki i apriorycznych sądów w drodze uznania za przedmiot badania naukowego opartych na doświadczeniu realnych faktów wraz z zachodzącymi między nimi relacjami. W rezultacie takiego podejścia psychologii przyznawano specjalny (nadrzędny) status wobec innych nauk. Często się zdarzało, że uczeni porzucali zainteresowania filozoficzne na rzecz psychologii, która jawiła się im jako nauka prawdziwa, oparta na faktach i wolna od tradycyjnych filozoficznych sporów. W ówczesnych badaniach z zakresu psychologii religii uwidaczniały się pluralizm stanowisk epistemologicznych i metodologicznych oraz zainteresowanie kwestią doświadczenia religijnego i niekonwencjonalnymi formami religijności oraz kwestiami styku religii i zjawisk z zakresu

parapsychologii rozmaicie wówczas zwanej (okultyzm, spirytyzm, mediumizm itp.). Wart szczególnego podkreślenia jest fakt, iż prace polskich pionierów psychologicznych badań nad religią uzyskiwały wówczas dość duży rozgłos – także na arenie międzynarodowej.

W okresie międzywojennym psychologia religii uprawiana była już przez badaczy uniwersyteckich, choć nadal nie uzyskała w Polsce statusu samodzielnej dyscypliny badawczej i instytucjonalnie wyodrębnionych placówek akademickich. W okresie tym częstym przedmiotem badań były związki religii ze zjawiskami psychopatologicznymi oraz wpływ religii na procesy myślenia. Religię ujmowano często jako zjawisko pozaracjonalne. Zauważyć także w owym czasie można wzrastające wpływy behawioryzmu i psychoanalizy na polskich badaczy¹.

Prekursorem rodzimych badań z zakresu psychologii religii był jeden z czołowych przedstawicieli „warszawskiego pozytywizmu” **Julian Ochorowicz** (1850–1917)². Studiował filozofię i psychologię w Szkole Głównej pod kierunkiem H. Struvego. Po ukończeniu w 1872 r. studiów i uzyskaniu na Wydziale Fizyko-Matematycznym Uniwersytetu Warszawskiego stopnia kandydata nauk przyrodniczych, doktoryzował się w 1874 r. z filozofii na uniwersytecie w Lipsku. Będąc jeszcze studentem, w 1868 r. zadebiutował pracami z zakresu psychologii i filozofii, a jako publicysta zajmował się dziennikarstwem i działalnością edytorską, redagując „Niwę” (wraz z H. Sienkiewiczem) i „Bibliotekę Filozofii Pozytywnej”. Kontynuował w tym czasie także badania psychologiczne i fizjologiczne, publikując z tego zakresu wiele prac. W roku 1875 przeniósł się do Lwowa, gdzie na tamtejszym uniwersytecie uzyskał w 1876 r. habilitację w zakresie psychologii i filozofii przyrody i w latach 1876–1881 jako docent prywatny prowadził wykłady z filozofii i psychologii.

Publikując wiele nowatorskich (i jak na owe czasy kontrowersyjnych) prac z zakresu psychologii, parapsychologii, fizjologii, etyki i pedagogiki, naraził się na krytykę ówczesnego środowiska akademickiego, co w konsekwencji uniemożliwiło mu osiągnięcie profesorskiego tytułu. Wyjechał zatem w 1882 r. do Paryża, gdzie podjął eksperymentalne badania nad hipnotyzmem i stanami sugestii myślowej, a także nad prak-

¹ Szerzej o rozwoju polskiej psychologii religii pisze J. Szmyd: *Prekursorzy psychologii religii w Polsce. Studium poglądów religioznawczych Edwarda Abramowskiego, Jana Władysława Dawida, Jana Hempla*, Kraków 1978; tenże: *Osobowość a religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979; tenże: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki. Z badań psychologów polskich*, Kraków 1996; T. Doktor: *Psychologia religii w Polsce – rys historyczny*, „Nomos” 2001, nr 32–33, s. 119–144.

² Bliżej o Ochorowiczu jako uczonym zob. J. Kotarbiński: *Zawsze młody. Ze wspomnień o Julianie Ochorowiczu*, „Kurier Polski” 1917, nr 123, s. 3; nr 124, s. 2; J. W[antuła]: *Moje wspomnienia o Julianie Ochorowiczu*, „Dziennik Cieszyński” 1917, nr 106 i 107 oraz w pracy tegoż: *Książki i ludzie...*, Kraków 1956, s. 228–235; J. Krajewski: *Julian Ochorowicz na tle pozytywizmu warszawskiego*, „Sprawozdania PAU” 1951, nr 8, s. 688–693; tenże: *Julian Ochorowicz jako autor filozoficznego programu pozytywizmu warszawskiego* [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 143–158; tenże: *Odnalezione rękopisy Juliana Ochorowicza*, „Ruch Filozoficzny” 1960–1961, nr 3, s. 133–136; R. Wajdowicz: *Julian Ochorowicz jako prekursor telewizji i wynalazca w dziedzinie telefonii*, Wrocław 1964; A. Cygielstreich: *Julian Ochorowicz jako psycholog*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, nr 2–4, s. 99–121; I. Halpern: *Julian Ochorowicz*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, nr 2–4, s. 319–320; B. Skarga: *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, „Człowiek i Światopogląd” 1969, nr 1, s. 65–92; tejsze: *Pozytywizm i okultyzm* [w:] *Polska Myśl Filozoficzna i Społeczna*, Warszawa 1975, t. 2, s. 92–136; *Ochorowicz Julian (1850–1917)* [w:] „Nowy Korbut”, Warszawa 1978, t. 15, s. 155–159; M. Kabata: *Ochorowicz Julian* [w:] *Literatura Polska. Przewodnik Encyklopedyczny*, Warszawa 1985, t. 2, s. 60.

tycznym zastosowaniem hipnozy w terapii leczniczej. Za publikację wyników tych badań uzyskał nagrodę Paryskiej Akademii Nauk oraz uznanie środowiska naukowego (m.in. Th. Ribota, Ch. Richeta, J.M. Charcota, P. Janeta). W Paryżu kierował Laboratorium Międzynarodowego Instytutu Psychologii. Do jego najważniejszych prac z tego okresu należą: *Le sens du toucher et le sens du magnetisme*, Paris 1884 oraz *De la suggestion mentale*, Paris 1887 (tłum. polskie: *O sugestii myślowej*, Kraków 1937).

Po powrocie do kraju w 1892 r. kontynuował swoje eksperymenty parapsychologiczne i te właśnie zainteresowania przyniosły mu największy rozgłos. Podjęcie przez niego prób leczenia chorych hipnozą wywołało ostre sprzeciwy kręgów lekarskich. Z tego powodu przeniósł się Ochorowicz do Wisły na Śląsku Cieszyńskim, gdzie kontynuował swoje badania. W 1907 r. ponownie wyjechał na rok do Paryża, gdzie już w 1905 r. został mianowany członkiem zespołu redakcyjnego „*Annales des Sciences Psychiques*”, a w 1906 r. został wybrany sekretarzem generalnym Międzynarodowego Instytutu Psychologii. Po powrocie do Polski ponownie zamieszkał w Wiśle, po czym przeniósł się do Żerania, gdzie spędził resztę swojego życia, redagując i wydając prace, podsumowujące swoje dotychczasowe badania.

Jak zwięźle i trafnie podkreślił J. Szmyd, filozofia Ochorowicza (będącego zwolennikiem i propagatorem pozytywizmu)

„wiąże się z naturalizmem, energetyzmem i ewolucjonizmem w ontologii, scjentyzmem i empiryzmem w epistemologii, humanizmem w etyce i aksjologii, racjonalizmem i antydogmatyzmem w postawie badawczej, antymetafizycznym i nominalistycznym nastawieniem w poglądach na przedmiot nauki i filozofii”³.

Pasjonując się zjawiskami (jak sam je nazywał) mediumicznymi, zwanymi wówczas spirytyzmem (a dziś parapsychologią lub psychotroniką), Ochorowicz sądził, że dadzą się one wyjaśnić w sposób czysto naukowy, a główny problem w ich poznaniu (na ówczesnym etapie rozwoju nauki) tkwi w odkryciu odpowiednich metod, technik i narzędzi badawczych. Te ostatnie, jak np. hipnoskop (przyrząd do pomiaru podatności na hipnozę) czy kryptoskop (urządzenie do fotograficznego dokumentowania ciał niewidzialnych), konstruował na własne potrzeby. Wprowadzając termin „mediumizm”, Ochorowicz przeciwstawiał go „spirytyzmowi”, czyli teorii błędnie zakładającej, że zjawiska paranormalne są w istocie możliwe dzięki istnieniu i interwencji duchów, co Ochorowicz jako niedorzeczne całkowicie odrzucał.

Zgodnie z pozytywistycznym programem uprawiania nauki, Ochorowicz przyjmował, iż cała rzeczywistość stanowi w ramach przyrody jedność, zależną od nadrzędnych praw. Do jej poznania najbardziej adekwatnymi metodami badawczymi są obserwacja i eksperyment. Wielokrotnie eksperymentalnie wywoływał ekstazy religijne u swoich pacjentów, także w celach terapeutycznych. Jako badacz stanów hipnotycznych, stworzył Ochorowicz ich oryginalną trójstopniową typologię wyróżniając: występujący w normalnych warunkach „poliideizm” (czyli stan świadomości, w którym nieustannie przeplata się wiele idei i wyobrażeń); „monoideizm” (zawężenie świadomości, tworzące się w ludzkiej psychice wskutek wpływów zewnętrznych, takich jak silne wzruszenie, hipnoza, lub będąca wynikiem patologii histeria itp.), oraz osiągnąć w głębokich

³ J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., s. 13.

transach hipnotycznych „aideizm” (zupełny brak świadomości i jakichkolwiek wrażeń)⁴.

Ochorowicz stan hipnotyczny uznawał za wynik zawężenia pola świadomości wskutek sugestii, bardzo podobny do stanów kontemplacji znanych z tradycji hinduistycznej i buddyjskiej. Uznawał, iż z psychologicznego punktu widzenia zasadna jest teza, że mechanizmy hipnotyczne leżą u podstaw medytacji i wielu innych zjawisk (przeżyć) religijnych (np. stanów mistycznych, ekstaz, stygmatów, „opętań”, „cudownych ozdrowień”, egzorcyzmów). Świadczy o tym fakt, że często występują one razem ze zmianami somatycznymi, takimi jak: bezwład, zanik uczucia bólu, obniżenie temperatury ciała itp.⁵

W pracy *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność*, Warszawa 1870, Ochorowicz ujmował wiarę religijną jako uczucie, które tylko z uczuciem moralnym (tzn. dążeniem ku dobru) może spełniać pozytywną rolę. Jeśli opiera się tylko na posłuszeństwie i obawie przed karą, jest nietrwała i w pewnych warunkach może okazać się szkodliwa, przerażając się w fanatyzm, zdolny nawet do zbrodni (inkwizycja, wojny religijne, indyjski obyczaj palenia wdów – *sati* itp.).

Analizując chrześcijańską mistykę kobiecą (św. Teresa z Ávila, św. Gertruda z Helfty, Maria Latoste), doszedł Ochorowicz do wniosku, że w mistycznej ekstazie najwyraźniej przejawiają się mechanizmy hipnotyczne. Za podłoże tej mistyki uznał on niemożność u nadwrażliwych jednostek naturalnego zaspokojenia popędu płciowego. Jednocześnie Ochorowicz przeciwstawiał się patologicznej interpretacji stanów ekstazy i traktowaniu ich za wynik hysterii (jeśli ona występuje, jest raczej ich skutkiem niż przyczyną). Uważał również, iż ekstazy i widzenia religijne można wywoływać eksperymentalnie, zwłaszcza u ludzi podatnych na hipnozę i magnetyzm, i wykorzystywać je w celach terapeutycznych.

W pracach *Szkic teorii objawów szczątkowych*, Lwów 1880; *Bezwiedne tradycje ludzkości. Studium psychologii i historii*, Warszawa 1898, Ochorowicz podjął się historyczno-psychologicznej analizy wielu zjawisk kulturowych i religijnych. Nawiązywał przy tym do zmodyfikowanej przez siebie koncepcji „pamięci odwiecznej” i „dziedziczonych wspomnień” I. Laycocka oraz teorii „przeżytków” (*survivals*) E.B. Tylora⁶. Uważał, że religijne obrzędy, formy kultu i zwyczaje dziedziczone są przez epoki młodsze ze starszych. Często do naszych czasów przetrwały w postaci już szczątkowej, nabierając w międzyczasie nowych znaczeń. Wskutek ścierania się dwu przeciwstawnych tendencji: rozwojowej (postęp) i inercyjnej (tradycja), często bywa tak, że wcześniejsze ściśle przestrzegane nakazy i zakazy religijne, tracąc swoje pierwotne znaczenie (swoją świętą charakter), degenerują się do postaci zabobonu. Ochorowicz sądził, że tego rodzaju historyczno-psychologiczne analizy są bardzo przydatne do poznawania historii kultury i pierwotnych wierzeń ludzkości, gdyż pozwalają na uzupełnienie istniejących luk w wiedzy archeologicznej i etnologicznej.

⁴ T. Doktor: *Psychologia religii w Polsce...*, dz.cyt., s. 121–122.

⁵ Szerzej o J. Ochorowiczu jako psychologu religii por. J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. I, rozdz. I: *Religijność w świetle psychologii historii, psychologii empirycznej i parapsychologii. Z badań Juliana Ochorowicza*, s. 11–34; oraz T. Doktor: *Julian Ochorowicz jako psycholog religii*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 53–63; tegoż: *Psychologia religii w Polsce...*, dz.cyt., s. 120–123.

⁶ J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., s. 17.

W związku z prowadzonymi badaniami eksperymentalnymi nad niezwykle (a mało wówczas znanymi) możliwościami psychofizycznymi człowieka, leżącymi – zdaniem Ochorowicza – u podłoża magii, praktyk czarownic oraz nauk tajemnych (np. hermetyzm, gnoza, okultyzm), pojawiły się u niego również zainteresowania egipską wiedzą tajemną. Ich rezultatem jest interesujące studium *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1898.

Chociaż Ochorowicz przeceniał wiedzę i możliwości kapłanów egipskich, to wyrażał oryginalne w owym czasie poglądy na istotę działań magicznych. Uznawał on, że kapłani egipscy posiadali sporą wiedzę (i umiejętność jej praktycznego zastosowania) z zakresu możliwości pozazmysłowych działań człowieka (np. telepatia, telekineza), jak też sprawnego wykorzystywania sugestii i hipnozy. Pogląd taki odbiegał od powszechnie wówczas panujących koncepcji ewolucjonistycznych (np. J.G. Frazera, K.Th. Preussa czy J.H. Kinga), upatrujących w magii system oparty na błędnym wnioskowaniu⁷. Poglądy Ochorowicza w omawianej kwestii były inspiracją dla B. Prusa (Ochorowicz był pierwowzorem Juliana Ochockiego z *Lalki*) piszącego wówczas swoją głośną powieść *Faraon*⁸. Lektura ta ukształtowała poglądy na religię Egiptu kilku pokoleń polskich czytelników i w znacznym stopniu kształtuje je nadal⁹. Obok inspiracji koncepcjami Ochorowicza, B. Prus zaznajomił się starannie z pracami czołowych egiptologów (K.R. Lepsius, G. Maspero, E. Amelineau, A. Moret), skąd zaczerpnął wiele informacji o „życiu codziennym” starożytnych Egipcjan, panujących między nimi stosunkach, jak też zapoznał się z wieloma tekstami (także religijnymi), które w spolszczonej wersji wykorzystał w swojej książce.

W obszernych opracowaniach *Zjawiska mediumiczne*, Warszawa 1913–1914, t. 1–5, oraz *Psychologia i medycyna*, Warszawa 1916–1917, t. 1–2, Ochorowicz starał się podsumować swoje badania naukowe i przedstawić je w postaci zwartego systemu.

Mimo że koncepcje Ochorowicza, dotyczące natury zjawisk mediumicznych, nie zyskały prawa obywatelstwa w nauce (do dziś nie jest rozstrzygnięta kwestia ich natury, a nawet istnienia), to jednak należy podkreślić pionierski charakter jego eksperymentalnych badań nad stanami hipnotycznymi w ich związku ze zjawiskami religijnymi oraz fakt, że w swoich poglądach na temat religii i religijności, wyprzedził ustalenia wielu późniejszych psychologów religii (np. J.H. Leuby, E.D. Starbucka S. Freuda, C.G. Junga, G.W. Allporta)¹⁰.

⁷ Również w pięćdziesiąt lat później tezę o realnej skuteczności magii, bliską uzasadnieniom Ochorowicza, ogłosił E. de Martino: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1948 (wyd. 4, 1973), choć wcześniej podobne poglądy głosił K. Beth, a później np. A.E. Jensen. W religioznawstwie kwestia ta do dziś pozostaje ciągle otwarta.

⁸ Szerzej o wpływach Ochorowicza na *Faraona* B. Prusa pisze W. Bator: *Zapomniane źródła „Faraona”*, „Filomata” 1977, nr 312, s. 108–115; tenże: *Religioznawstwo egiptologiczne w Polsce*, „Nomos” 1999, nr 26–27, s. 41–42.

⁹ W. Bator, *Zapomniane źródła „Faraona”*, dz.cyt., s. 43, podkreśla, że obok stron pozytywnych takie traktowanie powieści Prusa jako „encyklopedii” wiedzy o Egipcie ma również swoje negatywne strony. Mianowicie opisy tam zawarte nie mogą dotyczyć całego okresu państwowości egipskiej. Utrwały także pewne błędne sądy o Egipcie i jego religii, wynikające ze stanu ówczesnej wiedzy na ten temat. Ponadto Prus (co nie znajduje potwierdzenia w źródłach) „uzupełnił” obraz stosunków społecznych starożytnego Egiptu realiami z XIX-wiecznej Kongresówki. Przypisał bowiem Fenicjanom podobną rolę polityczno-gospodarczą w Egipcie, jaką Żydzi pełnili w XIX w. na terenie zaboru rosyjskiego.

¹⁰ J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., 34.

Wiąząc analizy psychologiczne z rozważaniami ściśle filozoficznymi, ciekawy wkład w rozwój rodzimej psychologii religii wniósł także **Wincenty Lutosławski** (1863–1951). Wykładał on filozofię na Uniwersytetach w Kazaniu (1889–1893), Krakowie (1889–1901, 1946–1948), Genewie (1901–1902, 1912–1916), Londynie (1904–1906), Paryżu (1916–1919) i Wilnie (1919–1931). Rozwinął własny, oryginalny system mesjanistyczno-spirytualistyczno-narodowy, który zakładał niezależność bytową duszy od ciała, jej nieśmiertelność, a także preegzystencję i reinkarnację. Idealizował polskiego ducha narodowego, wyznaczając mu zasadniczą rolę w przyszłym pokojowym i sprawiedliwym przeobrażeniu świata, przeciwstawiając go duchom: niemieckiemu i żydowskiemu, które winił za szerzenie się fałszywych doktryn materialistycznych i deterministycznych. Około roku 1903 przeszedł osobistą przemianę duchową i stał się głęboko wierzącym katolikiem. Założył wówczas związek o charakterze gminy chrześcijańskiej „Eleusis”, postulujący wstrzeźliwość od alkoholu, tytoniu, gier hazardowych, swobody seksualnej, a propagujący życie religijne, patriotyzm i ideały polskiego romantyzmu. Międzynarodową sławę uzyskał, wypracowując metodę stylometrii, dzięki której ustalił chronologię dzieł Platona. Zamiarem Lutosławskiego było wprzęgnięcie psychologii do badań w zakresie historii filozofii. Uznawał on, że możliwe jest takie „wzucie się” (wpływ hermeneutyki W. Diltheya) w przeżycia i przemiany osobowościowe autora dzieła filozoficznego, które w rezultacie powinno doprowadzić do psychologicznego wyjaśnienia kształtowania się teorii przezeń tworzonych. Zasadniczym dziełem Lutosławskiego, w którym najpełniej wyłożył swoje poglądy na omawiany temat, było *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London 1897. Przedmiotem zainteresowania Lutosławskiego były także stany mistyczne, które próbował interpretować i wyjaśniać poprzez własne doświadczenia w tej dziedzinie, związane m.in. ze stosowaniem jogi jako techniki terapeutycznej (*O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, Warszawa 1900¹¹; *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia...*, Warszawa 1909 (wyd. 3, Wilno 1923); *Psychologie de conversions*¹². Do ciekawych prac Lutosławskiego, w których przewijają się ważne z punktu widzenia psychologii religii wątki, zaliczyć jeszcze należy prace: *O etyce chińskiej*¹³; *Religia w życiu narodowym*, Warszawa 1909; *Spirytualizm jako pogląd na świat*¹⁴; *Klasyfikacja poglądów na świat*¹⁵ oraz studium doświadczenia mistycznego A. Mickiewicza *L'Extase mystique*¹⁶.

Problematyka religioznawcza obecna była również w twórczości innego polskiego prekursora psychologicznych badań nad religią **Edwarda Abramowskiego** (1868–1918). Ten ideolog i działacz ruchu robotniczego, filozof i współtwórca społecznej doktryny „kooperatyizmu” zajmował się także zagadnieniami z zakresu szeroko rozumianej psychologii i socjologii, był także twórcą tzw. metafizyki doświadczałnej (psychologizującej metafizyki). W trakcie podjętych w 1885 r. studiów przyrodniczych na

¹¹ Dziesięć lat wcześniej ukazała się ta praca w języku rosyjskim *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii* w „Woprosach Filozofii i Psichologii” 1890 oraz jako odbitka – Moskwa 1890.

¹² Opublikowane w: *Comptes rendus du VIe Congres International de Psychologie*, Geneve 1909, s. 707–716.

¹³ „Ateneum” 1895, t. 3, s. 510–530.

¹⁴ „Przegląd Warszawski” 1924, nr 39, s. 310–324.

¹⁵ Opublikowane w: *Księga pamiątkowa Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Warszawa 1927, „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. 1–2, s. 107–112 (odbitka – Warszawa [1928]).

¹⁶ Opublikowane w: *Travaux de IX Congres International de Philosophie*, Paris 1937, s. 1–6.

Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie zaangażował się w organizację przewozu nielegalnej literatury socjalistycznej z Galicji do Kongresówki i z tego powodu musiał wyjechać do Genewy, gdzie formalnie studiował na wydziale przyrodniczym, ale uczęszczał także na wykłady z filozofii, metafizyki i z historii ustrojów i prądów społecznych. Kontaktował się także z polską emigracją socjalistyczną i jesienią 1889 r. powrócił do Warszawy w celu odbudowania partii „Proletariat”.

Nie próbując metod działania tzw. II Proletariatu, utworzył w 1891 r. własną partię „Zjednoczenie”. Kłopoty osobiste (śmierć żony), jak też napięcie spowodowane pracą konspiracyjną i konfliktami w ówczesnym ruchu socjalistycznym spowodowały u niego w 1892 r. załamanie nerwowe, które próbował łagodzić morfiną, z czasem uzależniając się od niej. Wyjechał do Genewy, następnie w Paryżu współtworzył Polską Partię Socjalistyczną. Z przyczyn politycznych został z Paryża wydany i wraz z innymi socjalistami wyjechał do Londynu, a następnie do Zurychu i Genewy, gdzie w 1894 r. osiedlił się. W okresie tym zaczął odsuwać się od idei socjalistycznych i głosić teorie specyficznego „anarchizmu etycznego”, „socjalizmu bezpieczeństwa” i „kooperatyizmu”.

W następnych latach przebywał okresowo w Genewie, Warszawie i Zakopanem, prowadząc działalność polityczną, organizował „komuny duchowe” i „organizacje braterskie”. W czasie rewolucji 1905 r. wrócił do Warszawy, gdzie jego idee początkowo padały na podatny grunt. Wraz z opadnięciem nastrojów rewolucyjnych, Abramowski, rozczarowany wynikami rewolucji 1905 r., z wolna zaczął oddalać się od działalności politycznej (choć przy swoich poglądach na temat idei bezpieczeństwa i anarchizmu etycznego pozostał) i po 1907 r. poświęcił się studiom psychologicznym, a także zabarwionym swoistym mistycyzmem rozważaniom metafizycznym. W latach 1908–1910 przebywał w Brukseli, planował wówczas założyć w Warszawie pracownię psychologiczną. W roku 1915 został powołany na Katedrę Psychologii na Uniwersytecie Warszawskim, jednak choroba płuc, ogólne wycieńczenie i uzależnienie od morfiny doprowadziły do jego śmierci¹⁷.

W twórczości Abramowskiego dadzą się wyróżnić dwa zasadnicze okresy¹⁸. Pierwszy związany był z kształtowaniem się jego poglądów społeczno-politycznych, w dru-

¹⁷ O życiu, działalności i poglądach E. Abramowskiego zob.: A. Cygielstreich: *Twórczość psychologiczna Edwarda Abramowskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, t. 22, z. 1–2, s. 1–12; J. Hempel: *Edward Abramowski*, „Nowa Kultura” 1924, nr 20, s. 455–458; K. Krzeczowski: *Dzieje życia i twórczości Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1933; S. Kawyn: *Pamięci Edwarda Abramowskiego*, „Racjonalista” 1933, nr 7, s. 101–103; L. Krzywicki, S. Szuman: *Abramowski Józef, Edward (1868–1918)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Lwów 1935, t. 1, s. 16–18; M. Dąbrowska: *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1925; A. Jankowska: *Posłowie* [do:] E. Abramowski: *Moralność a religia*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 55–56; Z. Krawczyk: *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1965; R. Jezierski: *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego. Studium struktury, genezy i funkcji systemu etycznego*, Poznań 1970; S. Borzym: *Abramowski, filozof epoki modernizmu* [w:] E. Abramowski: *Metafizyka doświadczalna i inne pisma...*, Warszawa 1980, s. VII–LV; R. Padół: *Człowiek i świat człowieka. Antynomie i wartości filozofii Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1983; D. Kalabarczyk: *Rozmowa z legendą. O Edwardzie Abramowskim*, „Znak” 1984, nr 10, s. 1310–1333; R. Paradowski: *Światopogląd Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1990.

¹⁸ J. Szmyd wyróżnia w twórczości Abramowskiego trzy okresy: wczesny – 1883–1894 (charakteryzujący się publicystyką wiążącą wątki religioznawcze z zagadnieniami etycznymi, społecznymi i ideologicznymi); lata 1894–1907 (w którym obok kontynuacji dotychczasowych zainteresowań widoczna staje się utopijna tendencja religiotwórcza, konkretyzująca się w postulowaniu „religii braterstwa”) i trzeci, ostatni okres – lata 1908–1918 (w którym początkowo dominują prace z zakresu empirycznych badań nad

gim dominowały zainteresowania psychologiczne. Młodzieńcze prace Abramowskiego były ściśle związane z jego działalnością społeczno-polityczną i charakteryzują się zależnością od marksizmu i rewolucyjnych ruchów robotniczych. W pracach: *Spółczeństwo rodowe*, Kraków 1890 (opublikowane pod pseudonimem Z.R. Walczewski); *Nowy zwrot wśród farmerów amerykańskich*¹⁹ i *Feodalizm*²⁰ przedmiotem religioznawczych zainteresowań Abramowskiego były w tym okresie kwestie zależności, występujących pomiędzy procesami społeczno-ekonomicznymi a przemianami zachodzącymi w sferze duchowej, poczynając od wspólnoty pierwotnej poprzez feudalizm aż do kapitalizmu. Ulegając wyraźnym wpływom myśli I. Kanta i odwołując się do zasad materializmu dialektycznego (zwłaszcza w interpretacji K. Kautskiego), a także w oryginalny (fenomenalistyczny) sposób je interpretując i uzupełniając, dał Abramowski (nie zawsze spójny i metodologicznie pogłębiony) opis mechanizmów przemian społecznych, gospodarczych i politycznych, ze wskazaniem na pełnioną w nich rolę religii i Kościoła²¹.

Już we wczesnych opracowaniach uwidacznia się u Abramowskiego wyraźna tendencja do socjopsychologicznego interpretowania świadomości religijnej, którą uważał za strukturalny element umysłowości określonej formacji społeczno-politycznej, a religijne postawy za integralny składnik tzw. psychizmu, czyli właściwego określonościom czasom składnika wspólnoty psychicznej²².

Po roku 1894 w zainteresowaniach Abramowskiego widać zwrot ku dociekaniom psychologicznym. W wyniku zawodu rozwojem sytuacji po rewolucji 1905 r., zwłaszcza od 1907 r., tendencja ta wyraźnie się nasiliła, tak że właśnie psychologia stała się głównym przedmiotem zainteresowań Abramowskiego, co przejawiało się w podejmowaniu przez niego badań eksperymentalnych, a także prowadziło do oryginalnych i nowatorskich ujęć teoretycznych wielu elementów psychiki, takich jak np. kwestie emocji, percepcji, uwagi, pamięci, procesu myślowego, wyobraźni itp.

Chociaż krytyczne analizy religii (głównie chrześcijaństwa) podejmował Abramowski w takich pracach, jak: *Etyka a rewolucja społeczna* (opublikowane pod pseudonimem Z.R. Walczewski)²³; *Socjalizm a państwo. Przyczynek do krytyki współczesnego socjalizmu*, Lwów 1904 (opublikowane pod pseudonimem M.A. Czajkowski); *Idee społeczne kooperatywu*²⁴, to z czasem zaczęła uwidaczniać się w jego pisarstwie także

zjawiskami pamięci i podświadomości, a w końcowym okresie życia Abramowski poświęca się dociekaniom metafizycznym). Por. w tej kwestii J. Szmyd: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., s. 78–80.

¹⁹ „Ateneum” 1892, t. 1, z. 3, s. 502–529, także w: E. Abramowski: *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 3–25.

²⁰ Przedruk z (nieukończoności) rękopisu tej pracy zamieszczony został w: E. Abramowski: *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej w opracowaniu i z przedmową Konstantego Krzeczakowskiego*, Warszawa 1927, t. 3, s. 71–462.

²¹ Szerzej o poglądach społeczno-politycznych E. Abramowskiego ciekawie pisze A. Flis: *Myśl społeczno-polityczna Edwarda Abramowskiego*, „Studia Socjologiczne” 1984, nr 2, s. 151–175. Por. też tegoż: *Fenomenalistyczna metoda socjologii Edwarda Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 6, s. 77–91.

²² Bliżej o tym pisze J. Szmyd m.in. w pracy: *Świadomość religijna a umysłowość feudalna. Z wczesnych poglądów historyczno-społecznych Edwarda Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 2, s. 131–149. „Rzeczowo-psychiczny” charakter zjawisk społecznych w koncepcjach Abramowskiego podkreśla także A. Flis: *Fenomenalistyczna metoda...*, dz.cyt., s. 83.

²³ „Przedświt” 1899, nr 11, s. 2–9; nr 12, s. 2–9.

²⁴ „Społem” 1907, nr 1–6 (wydane też w Warszawie jako broszura „Biblioteczki Społem”).

tendencja do głoszenia swoistej utopii społecznej, wyrażająca się w postulowaniu „rewolucji moralnej” i „religii braterstwa”.

Szczególnym przedmiotem zainteresowań Abramowskiego stały się zagadnienia podświadomości, zwanej przezeń kryptomnezją (pamięcią utajoną), będącej swoistym odpowiednikiem indywidualnej i zbiorowej podświadomości, w przeciwieństwie jednak do Freuda, badanej nie w jej aspektach patologicznych, lecz także jako pełnoprawne źródło poznania. Z wielu prac Abramowskiego poświęconych tym zagadnieniom religioznawczo najbardziej cenne są: *Badania doświadczalne nad pamięcią* (t. II: *Podświadomość*, w tym zwłaszcza rozdz. III: *Czucia rodzajowe jako pierwiastek estetyki i mistycyzmu*)²⁵, Warszawa 1911; *Modlitwa jako zjawisko kryptomnezji*²⁶; *Kwestjonariusz do zbierania danych dotyczących psychologii modlitwy*²⁷; *Źródła podświadomości i jej przejawy. Psychologia postrzeżenia i stanów bezimiennych*, Warszawa 1914; *Psychologia modlitwy*²⁸.

Z czasem w opracowaniach Abramowskiego zarysowuje się wyraźny zwrot ku rozważaniom epistemologicznym i metafizycznym, co uwidacznia się m.in. w takich pracach, jak: *Rzeczy pozaumysłowe*²⁹; *Życie i słowo*³⁰; *Poemat śmierci*, Warszawa 1918, i w wydanych już pośmiertnie opracowaniach: *Poszukiwanie Boga*³¹, oraz wydanej dopiero w 1980 r. (niedokończonej) *Metafizyce doświadczalnej*.

Szczególną (i pionierską na ziemiach polskich) zasługą Abramowskiego był fakt, iż pomimo że był on zwolennikiem psychologii subiektywistycznej, uznającym introspekcyjny sposób podejścia do badanych zagadnień, to jednak potrafił badać zjawiska religijne (traktowane przezeń jako „burza kryptomnezyczna”) za pomocą metod eksperymentalnych, a ponadto stosował do ich analizy własne kwestionariusze i dzienniki, dochodząc do wielu trafnych spostrzeżeń³². Warto także podkreślić, że Abramowski wiele swoich psychologicznych (również z zakresu psychologii religii) prac wydawał w zagranicznych czasopiśmie naukowych³³.

²⁵ Przedruk w „Przegląd Filozoficzny” 1911, t. 14, z. 2, s. 156–185.

²⁶ „Przegląd Filozoficzny” 1912, t. 15, s. 348–370.

²⁷ Tamże, s. 444–448.

²⁸ „Myśl Wolna” 1923, nr 4, s. 1–5; nr 5, s. 1–4.

²⁹ „Przegląd Filozoficzny” 1912, t. 15, s. 449–456; drukowane także jako rozdz. XII w pracy: *Źródła podświadomości i jej przejawy. Psychologia postrzeżenia i stanów bezimiennych*, Warszawa 1914, s. 193–205.

³⁰ „Wigilie” 1915, t. 2, s. 23–35.

³¹ „Myśl Wolna” 1922, t. 1, nr 3, s. 1–2.

³² Szerzej o E. Abramowskim jako psychologu religii pisze J. Szmyd: *Prekursorzy psychologii religii w Polsce...*, dz.cyt., Cz. 1: *Edward Abramowski, przyczynki do psychologii religii w Polsce*, s. 11–70; tenże: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., rozdz. II: *Z psychologii religii Edwarda Abramowskiego*, s. 78–139 i 354–359; tenże: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. I, rozdz. II: *Stany religijne i modlitwa. Z psychologii religii E. Abramowskiego*, s. 36–73; tenże: *Edwarda Abramowskiego system psychologiczny i teoria przeżycia religijnego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne II” 1975, z. 57, s. 7–33; tenże: *Struktura „stanu religijnego” w ujęciu Edwarda Abramowskiego (1868–1918)*, „Euhemer” 1976, nr 1, s. 55–62; tenże: *Myśl religioznawcza Edwarda Abramowskiego – charakterystyka problematyki – postulaty badawcze*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 5, s. 125–136; tenże: *Modlitwa w świetle teorii kryptomnezji (Z psychologii religii Edwarda Abramowskiego)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 67–77; por. też T. Doktor: *Psychologia religii w Polsce...*, dz.cyt., s. 124–125.

³³ Zob. w tej kwestii J. Szmyd: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., s. 356, przyp. 26.

Pierwszym polskim uczonym, który w sposób systematyczny i świadomy uprawiał nową dyscyplinę badawczą, zwaną psychologią religii, był znany psycholog, pedagog i działacz społeczny **Jan Władysław Dawid** (1859–1914). Po studiach prawniczych i przyrodniczych na Uniwersytecie Warszawskim studiował na uniwersytetach w Lipsku i Halle, gdzie duży wpływ na jego eksperymentalne badania z zakresu pedagogiki i psychologii wywarły poglądy W. Wundta. Po powrocie do Warszawy podjął działalność naukową i publicystyczną. W latach 1890–1897 był redaktorem „Przeglądu Pedagogicznego”, a następnie w latach 1898–1910 poczytnego (radykalnie lewicowego) tygodnika społeczno-politycznego „Głos”. Współpracował także z czasopismami „Życie”, „Ateneum” i „Prawda”. Po zamknięciu „Głosu” był redaktorem „Przeglądu Społecznego” i „Społeczeństwa”. J.W. Dawid był bardzo aktywnym działaczem oświatowym i pedagogicznym. Prowadził wykłady na tzw. Uniwersytecie Latającym i w Towarzystwie Kursów Naukowych, których wraz żoną był współtwórcą³⁴.

Religią w pierwszych latach swojej naukowej i publicystycznej działalności zajmował się Dawid jedynie pośrednio. W licznych pracach psychologiczno-pedagogicznych wskazywał, że religia (instytucjonalna) i religijność (system uczuć) są ważnymi komponentami życia moralnego i społecznego. W czasach rewolucji 1905 r. uwidoczniło się w pracach Dawida przesunięcie jego zainteresowań z problematyki psychologicznej na zagadnienia społeczno-polityczne. W tym okresie wzrasta także polityczne zaangażowanie Dawida w sprawy ruchu robotniczego, radykalizują się jego poglądy, zbliżając się do akceptacji idei socjalistycznych i marksizmu. (m.in. na łamach „Głosu” opublikował własne tłumaczenie *Manifestu komunistycznego* K. Marksa i F. Engelsa oraz *Program robotników* F. Lassalla). Spora część jego ówczesnej publicystyki dotyczy religii i Kościoła; krytycznie oceniał w niej społeczne funkcje religii, opowiadał się za rozdziałem Kościoła od państwa i laicyzacją życia społecznego³⁵.

Wskutek załamania się nastrojów rewolucyjnych oraz prześladowań za aktywność publicystyczną, uniemożliwiającą publiczne wypowiadanie się (w rezultacie także pozbawiony prawa redagowania „Głosu”), powrócił Dawid do działalności naukowej. W opublikowanej w tym okresie pracy: *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*, Warszawa 1911, przeprowadził analizę wpływów religijnego oddziaływania (religijna perswazja, katecheza, moralistyka, sugestie itp.) na wyzwalanie ludzkiej aktywności. Badał także psychiczne mechanizmy poszczególnych aspektów życia religijnego, takich jak np. epidemie religijne.

Z religioznawczego punktu widzenia najbardziej płodny okres działalności J.W. Dawida przypada na ostatnie lata jego życia, kiedy problematyka z zakresu psychologii religii i filozofii religii stała się przedmiotem jego głównych zainteresowań. W okresie tym powstają najważniejsze jego prace poświęcone studiom nad doświadczeniem religijnym, mistycyzmem, psychicznymi i biologicznymi uwarunkowaniami religii, metodami badań religijności, a także powiązań świadomości religijnej z filozoficzną. Z opu-

³⁴ L. Krzywicki, S. Szuman: *Dawid Jan Władysław (1859–1914)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Lwów 1938, t. 4, s. 459–461; W. Okoń: *Życie i twórczość Jana Władysława Dawida*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 1959, z. 1, s. 31–38; J. Kujawska: *Jan Władysław Dawid (1859–1914). Bibliografia prac i materiałów biograficznych*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1960, z. 3, s. 141–166; W. Bułat, T. Sarnecki: *J.W. Dawid 1859–1914*, Warszawa 1963.

³⁵ Por. T. Pasierbiński: *Poglądy Jana Władysława Dawida na zagadnienie religii*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1960, nr 3, s. 59–88; J. Szmyd: *Antyklerykalna publicystyka Jana Władysława Dawida*, „Euhemer” 1966, nr 3–4, s. 121–132.

blikowanych prac Dawida najważniejsze są: pięcioczęściowy cykl artykułów *Psychologia religii* opublikowanych w 1913 r. na łamach „Krytyki”³⁶ (złożył się on na trzy pierwsze rozdziały książki wydanej pod tym samym tytułem dziewiętnaście lat później) oraz szkic: *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1933, a także liczne prace poświęcone filozofii H. Bergsona.

Na ostatni okres twórczości Dawida (w odróżnieniu od wcześniejszego „pozytywistycznego” zwany „mistycznym”) olbrzymi wpływ wywarł spłot osobistych doświadczeń i wstrząsów (nieuleczalna choroba, samobójstwo żony, o której śmierć Dawid się obwiniał), co spowodowało w rezultacie zwrot ku mistycyzmowi. Pomimo tego Dawid w swoich badaniach nadal przestrzegał zasad empirycznej sprawdzalności, także w stosunku do tych zagadnień, które ze swej natury często były trudne do takiej weryfikacji³⁷. Do psychologicznych badań nad religią był bardzo dobrze przygotowany. Znał prace wielu czołowych ówczesnych amerykańskich psychologów religii (np. W. James, H. Leuba, E. Starbuck), jak też europejskich (Th. Flournoy, H. Höffding i in.)³⁸.

W swojej najważniejszej pracy *Psychologia religii* określił Dawid przedmiot zainteresowań nowej nauki, mającej – jego zdaniem – badać to, co „się dzieje w duszy człowieka żyjącego religijnie”³⁹. Za przedmiotem badań uznał te stany (uczucia, wzruszenia, dążności), które wpływają na religijną świadomość, i ich stosunek do innych zjawisk psychicznych, fizjologicznych i społecznych, zarówno w aspekcie osobniczym, jak też kolektywnym. Głównym przedmiotem badań Dawida było „przeżycie mistyczne”, które uważał za najbardziej pierwotny przedmiot zainteresowań psychologii religii, i które pojmował jako zasadniczy element religiotwórczy, tak w aspekcie genetycznym, jak też na płaszczyźnie przemian („odrodzeń”) religijnych.

Podając pierwszą rodzimą typologię religijności, za kryterium podziału przyjął Dawid dominację trzech zasadniczych elementów psychiki, występujących w życiu religijnym w różnych proporcjach. Przy religijności uczuciowej dominują uczucia, przy religijności aktywnej zaznacza się przewaga woli, przejawiająca się w aktywności i działaniu, natomiast w przypadku religijności intelektualnej, zarówno uczucia, jak też wola (działanie) są ściśle powiązane ze sferą doświadczeń zmysłowo-intelektualnych, co skutkuje tworzeniem się systemu wierzeń (dogmatów)⁴⁰.

Choć wobec prac Dawida, dotyczących badań nad religijnością, wysunięto wiele zastrzeżeń natury formalnej i metodologicznej, zarzucając mu m.in. absolutyzowanie znaczenia subiektywnych i psychofizjologicznych (a zatem przyrodniczych) aspektów wiary religijnej, poleganie głównie na introspekcyjnej metodzie badań, to warto pamiętać, że podobne zarzuty wysuwano wówczas także wobec wielu innych znanych ówczesnie psychologów religii z W. Jamesem włącznie. W polskiej refleksji nad religią to

³⁶ „Krytyka” 1913, t. 15, s. 21–30, 86–97, 155, 167, 212–220, 266–281. Warto tu wspomnieć, że na rozwój rodzimej psychologii religii omawianego okresu oddziaływało też przełożenie na język polski pracy: Z.K. Munnyncka: *W przedśionku psychologii religii*, Warszawa 1915.

³⁷ T. Doktor: *Psychologia religii w Polsce...*, dz.cyt., s. 125.

³⁸ Por. omówienie „warsztatu badawczego” Dawida u J. Szmyda: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., s. 82.

³⁹ J.W. Dawid: *Psychologia religii*, Warszawa 1933, s. 36.

⁴⁰ Tamże, s. 91.

właśnie Dawidowi przynależy priorytet w potraktowaniu psychologii religii jako osobnej ważnej dziedziny badań⁴¹.

Kontynuatorami pewnych wątków badawczych J.W. Dawida, zwłaszcza ich stosowania do badania religijności dziecięcej, byli Aniela Szcówna i Henryk Rowid. Współpracującą z Dawidem **Aniela Szcówna** (1869–1921) znana była zwłaszcza jako pedagog i specjalistka z zakresu psychologii dziecka, psychologii rozwojowej i metodyki nauczania początkowego. Po ukończonej trzyletniej szkole pedagogicznej uzupełniała swoje wykształcenie pod kierunkiem Dawida na Uniwersytecie Latającym. Była znana jako działaczka społeczna i redaktorka czasopism pedagogicznych (m.in. „Nowych Torów”, „Szkoły Powszechnej”, „Przeglądu Pedagogicznego”), od 1921 r. kierowała Polskim Towarzystwem Badań nad Dziećmi.

Szcówna w ramach prowadzonych badań nad psychologią dziecka w pracach: *O zadaniach i metodach psychologii dziecka*, Lwów 1901 (wyd. 2, 1904 z podtytułem *Jak badać umysł dziecka*, wyd. 3, 1925), a zwłaszcza we wcześniejszej monografii *Rozwój pojęciowy dziecka w okresie lat 6–12*, Warszawa 1899, podjęła się badań nad religijnością dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym. Do pionierskich na naszym gruncie (nieco tylko późniejszych od badań znanych amerykańskich psychologów religii G.S. Halla i E.D. Starbucka) należy zaliczyć próby empirycznej analizy dziecięcych pojęć i wyobrażeń religijnych, które prowadziła, stosując jako narzędzie badawcze „Kwestionariusz spostrzeżeń” J.W. Dawida. Badając poziom myślenia pojęciowego dzieci w wieku od 6. do 12. roku życia, wywodzących się z różnych środowisk społecznych, ustaliła specyfikę dziecięcej religijności i moralności, wykazując jej wyobrazeniowy charakter (naiwny realizm, myślenie magiczne itp.) i silną zależność od stopnia rozwoju psychicznego dzieci (infantyizm i egocentryzm), wychowania, katechizacji itp.⁴²

Religijność dzieci i młodzieży była także przedmiotem zainteresowań znanego działacza oświatowego, twórcy programu „szkoły twórczej”, psychologa i pedagoga **Henryka Rowida** (1877–1944)⁴³. Po ukończeniu seminarium nauczycielskiego w Rzeszowie pracował jako nauczyciel szkół ludowych, w latach 1904–1909 studiował polonistykę i germanistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, tam też doktoryzował się w 1911 r. W latach 1913–1914 podjął studia w zakresie psychologii i pedagogiki na Uniwersytecie w Lipsku (m.in. u W. Wundta i W. Moedego). Na jego poglądy pedagogiczne (podobnie jak w przypadku A. Szcówny) duży wpływ wywarł także J.W. Da-

⁴¹ Więcej o Dawidzie jako psychologu religii i badaczu religii zob.: M. Sekreta: *Jan Władysław Dawid: Psychologia religii*, „Chowanna” 1934, z 10, s. 41–46; H. Wroński: *J.W. Dawid o religii*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 15, s. 431–434; T. Pasierbiński: *Poglądy Jana Władysława Dawida na zagadnienie religii*, dz.cyt.; J. Szmyd: *Antyklerykalna publicystyka Jana Władysława Dawida*, dz.cyt.; tegoż: *Psychologia religii w pracach J.W. Dawida*, „Euhemer” 1968, nr 1, s. 57–72; tegoż: *Prekursorzy psychologii religii w Polsce...*, dz.cyt., Cz. 2: *Jan Władysław Dawid, budowa zrębów psychologii religii w Polsce*, s. 71–108; tegoż: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., rozdz. I: *Jan Władysław Dawid – początki psychologii religii w Polsce*, s. 13–77 i 347–354; tegoż: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. I, rozdz. III: *Przeżycie religijne i mistyczne. Z psychologii religii Jana Władysława Dawida*, s. 74–111.

⁴² Bliżej o poglądach i badaniach A. Szcówny zob. J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., rozdz. V: *Religijność dziecięca. Problematyka psychologii religii w polskiej psychologii wychowawczej pierwszej połowy XX wieku. Z badań Anieli Szcówny i Henryka Rowida*, s. 127–138.

⁴³ Pierwotnie nazywał się on Naftali Herz Kanarek. W roku 1918 zmienił nazwisko na Henryk Rowid, którym to pseudonimem w latach 1912–1917 podpisywał swoje prace w „Ruchu Pedagogicznym”, oceniające nowatorskie trendy pedagogiczne i zdobycze ówczesnej psychologii.

wid, z którym dość blisko w latach 1910–1913 w Krakowie współpracował. Przez rok (1922/23) był wykładowcą Studium Pedagogicznego UJ. W czasach międzywojennych Rowid był znanym propagatorem idei reformy szkolnictwa ludowego i organizatorem szkół pedagogicznych. W czasie okupacji uczestniczył w tajnym nauczaniu. W roku 1943 został aresztowany i osadzony w więzieniu krakowskiego getta. Zginął najprawdopodobniej w komorze gazowej obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu-Brzezince.

Problematyką uczuć i wyobrażeń religijnych, świadomości religijnej dzieci i młodzieży, a także psychologicznymi podstawami wychowania religijnego oraz metodologicznymi podstawami psychologii religii jako nauki zajął się Rowid szczególnie w pracy *Psychologia pedagogiczna, Podręcznik dla młodzieży, przygotowującej się do zawodu nauczycielskiego*, Warszawa–Kraków 1923. Rowid był zwolennikiem tezy o występowaniu wzajemnego związku pomiędzy uczuciami religijnymi i moralnymi. Odrzucał zarówno tezę o autonomiczności uczuć religijnych, jak też tezę o ich wrodzonym charakterze oraz przeciwstawiał się uznawaniu religijności za niezbędny (integralny) komponent osobowości ludzkiej. Jego zdaniem, świadomość religijna dziecka rozwija się przede wszystkim pod wpływami środowiskowymi. Jej poznanie to zadanie trudne, niemniej jednak warte podejmowania, gdyż znajomość procesów formowania się świadomości religijnej może być przydatna przy prawidłowym kształtowaniu procesu dydaktyczno-wychowawczego.

Poglądy Rowida na kwestie uczuć religijnych i świadomości religijnej kształtowały się pod wpływem badań czołowych psychologów amerykańskich, niemieckich i francuskich psychologów religii końca XIX i pierwszego 25-lecia XX w. (np. G.S. Hall, E.D. Starbuck, W. James, J.H. Leuba). Widoczne są również wpływy socjologizmu E. Durkheima. Wychodząc z racjonalistycznych i humanistycznych przesłanek, Rowid był konsekwentnym rzecznikiem religijnej i światopoglądowej tolerancji, przeciwstawiając się wszelkiemu fanatyzmowi i szowinizmowi. Uważał (będąc rzecznikiem „szkoły twórczej”), że wyraźną cechą systemu wychowawczego powinno być zabezpieczenie dzieci przed takimi deformacjami świadomości.

Chociaż w swoich poglądach na genezę uczuć i wyobrażeń religijnych, jak też religijności dzieci oraz roli i zadań psychologii religii jako nauki o powyższych zjawiskach nie reprezentował Rowid oryginalnego, nowatorskiego stanowiska, ograniczając się głównie do przedstawienia osiągnięć ówczesnych amerykańskich, niemieckich i francuskich badaczy, to warto podkreślić, że rozważania swoje w tym zakresie zawarł w poczytnej w tych czasach pracy (wielokrotnie wznawianej) o charakterze podręcznikowym, co sprzyjało popularyzowaniu wiedzy z zakresu psychologii religii wśród środowiska rodzimych psychologów i pedagogów⁴⁴.

Istotny wkład w rozwój polskich badań religioznawczych (w tym też z zakresu psychologii religii) wniósł **Jan Hempel** (1877–1937). Ten znany publicysta, wolnomysliciel, działacz komunistyczny i spółdzielczy napisał wiele prac, w których podejmował rozmaite wątki religioznawcze. Nie miał on formalnego wykształcenia uniwersyteckiego. Po dwóch latach gimnazjum w Warszawie (z przyczyn finansowych) przeniósł się do szkoły rzemieślniczej, którą ukończył w 1895 r. jako ślusarz. Pracując jako mierniczy i nauczyciel domowy, intensywnie doksztalał się w zakresie filozofii, literatury i języków. Ponadto, w młodości, w trakcie podróży po świecie, przebywał w wielu

⁴⁴ Szerzej o poglądach Rowida zob. J. Szmyd, dz.cyt., s. 129–138.

krajach. W roku 1902 odwiedził Francję, Włochy, Niemcy i Hiszpanię, po czym w 1903 r. zgłosił się do pracy w charakterze mierniczego przy budowie kolei wschodniochińskiej. Po pobycie w Mandżurii (zwiedził wówczas także inne części Chin), pracując na statkach (kolejno) jako pomocnik palacza i tłumacz, był w Indiach, na Cejlonie, następnie poprzez Włochy w lutym 1904 r. wyjechał do Kurytyby w stanie Parana w Brazylii, gdzie został nauczycielem dzieci polskich osadników. Rozwinął tam szeroką działalność społeczną i oświatową. Redagował także polonijny tygodnik „Polak w Brazylii”, w którym zamieszczał swoje spostrzeżenia dotyczące religijności polskich emigrantów. W roku 1908 dzięki pieniądзом zebranych przez swoich parańskich zwolenników i przyjaciół wyjechał do Paryża, gdzie przez dwa lata, pracując w Bibliotece Polskiej im. A. Mickiewicza, samodzielnie studiował filozofię, historię religii oraz sanskryt, a także teksty zwolenników anarchizmu, syndykalizmu i socjalizmu. Nawiązał tam bliskie kontakty z masonerią oraz kręgami intelektualnymi Polonii, a także z polskimi pismami wydawanymi w kraju (m.in. z redagowaną przez A. Niemojewskiego „Myślą Niepodległą” oraz „Krytyką” W. Feldmana i „Kurierem Lubelskim”). Z tym ostatnim pismem był blisko związany, a od 1910 r. pełnił w nim funkcję redaktora naczelnego. Wskutek konfliktu w łonie redakcji, zarzucającej Hempelowi zbyt uleganie ideom socjalistycznym, musiał ustąpić⁴⁵ i wyjechał z powrotem do Paryża, gdzie w 1912 r. wstąpił do PPS-Lewicy. W okresie paryskim Hempel prowadził również intensywną działalność wykładową tak we Francji, jak też w Belgii.

Do kraju powrócił w maju 1912 r., rozwijając szeroką działalność społeczną (zwłaszcza związkową i spółdzielczą). W okresie I wojny światowej był krótko związany z Legionami Piłsudskiego, z którymi zerwał, nie godząc się ze złożeniem przysięgi na wierność austriackiemu cesarzowi. Jako rosyjski poddany został aresztowany i internowany w obozie Gars w Austrii. Do Lublina wrócił w 1915 r. i kontynuował działalność spółdzielczą i publicystyczną. Prowadził ją następnie w Warszawie w okresie od 1918 do 1931 r. W latach 1921–1927 należał do głównych działaczy Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich, gdzie reprezentował radykalnie lewicowe skrzydło tego ugrupowania i przyczynił się do rozbitcia tej organizacji, a w rezultacie (pośrednio) także do jej likwidacji. Od roku 1921 działał aktywnie w Komunistycznej Partii Polski, za co był więziony. W roku 1933 został zmuszony do emigracji; wyjechał do Berlina, a później do Moskwy, gdzie podjął działalność publicystyczną wśród Polonii w ZSRR. W roku 1937 zginął podczas stalinowskich represji skierowanych przeciwko polskim komunistom⁴⁶.

W początkowym okresie twórczości Hempel napisał trzy pokrewne treściowo utwory: *Kazania Polskie*, Kurytyba 1907; *Kazania Piastowe*, Bielsk 1912, i *Bohaterska etyka Ramajany*, Lublin 1914. Napisane pod wyraźnym wpływem polskiej poezji ro-

⁴⁵ Z „Kurierem Lubelskim”, po powrocie do kraju w maju 1912 r. Hempel ponownie podjął współpracę.

⁴⁶ Więcej o życiu działalności J. Hempla zob. J. Papiewska: *Jan Hempel. Wspomnienia siostry*, Warszawa 1958; F. Tych: *Hempel Jan (1877–1937)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1960, t. 9, s. 380–382; E. Wojnarowski: *Jan Hempel*, „Kalendarz Wolnej Myśli”, Warszawa 1960, s. 61–64; J. Szmyd: *Praktyka a światopogląd. Próba rekonstrukcji światopoglądowej i ideowej J. Hempla*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 5, s. 15–47; tegoż: *Jan Hempel. Idee i wartości*, Warszawa 1975 (bibliogr.); tegoż: *Jan Hempel – problemy humanizmu i wychowania społecznego. Z historii ruchu laickiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 10, s. 141–158; Redakcja: *Hempel Jan* [w:] *Literatura Polska. Przewodnik Encyklopedyczny*, Warszawa 1984, t. I, s. 343; Z. Janota Bzowski, K. Hempel: *Dzieje rodziny Hemplów*, Warszawa 1987, s. 79–85.

mantycznej (zwłaszcza A. Mickiewicza) oraz filozofii F. Nietzschego, zawierają wyraźne wątki anarchistyczne i woluntarystyczne z silnie zaznaczonymi elementami krytyki chrześcijańskich ideałów etycznych i humanistycznych. Chrześcijaństwo Hempel uznał za religię hamującą rozwój „życia” i „ducha”, siłę inercyjną, którą należy zastąpić religią „ludzką”, umożliwiającą jednostce wolny, nieskrępowany rozwój. Etykę niewolników (chrześcijaństwo) powinna zastąpić etyka „walki nieustannej”. Chrześcijańskie ideały etyczne (zwłaszcza św. Pawła) zastąpić powinna etyka prometejsko-herkulesowa. Wychodząc z takich założeń, Hempel przeciwstawiał etykę pradawnych Słowian („piastową”) oraz etykę „wolnych Arjów” niewolniczej etyce chrześcijańskiej⁴⁷.

Ważnym momentem w kształtowaniu się religioznawczych poglądów Hempela było zapoznanie się z głośną pracą W. Jamesa *Doświadczenia religijne*. Poglądom tego pioniera psychologii religii poświęcił Hempel artykuł *Doświadczenie religijne. Nowa dziedzina badań*⁴⁸. Fascynacja analizami indywidualnych przeżyć (doświadczeń/stanów) religijnych amerykańskiego badacza zaowocowała tym, że w 1918 r. wydał Hempel własny przekład omawianej pracy wraz z obszerną (krytyczną) *Przedmową*⁴⁹.

Hempel wysoko cenił wkład W. Jamesa do badań religioznawczych, jednak dostrzegał arbitralność w doborze przykładów, jakich używał on dla zilustrowania swoich tez. Ponadto rozważania W. Jamesa uważał Hempel za jednostronne i nieuwzględniające społecznego kontekstu „doświadczeń religijnych”. Z tego powodu Hempel uważał, że konieczne jest wyjście poza analizy wybujałych (skrajnych) postaw i przeżyć religijnych, na rzecz badań zachowań bardziej typowych, częściej występujących, a więc ze społecznego punktu widzenia znacznie ważniejszych.

Dalszy rozwój religioznawczych poglądów Hempela cechowała ewolucja ku analizie religii inspirowanych marksizmem. Od krytyki religii odwołującej się początkowo (okres parańsko-parysko-lubelski) do mesjanizmu i „religijności bezbożnej” (z wyraźną tendencją do ulegania swoistemu mistycyzmowi i spirytualizmowi) przeszedł Hempel ku zainteresowaniu teorią religii W. Jamesa, podkreślającą znaczenie w procesach religiotwórczych roli wybitnych (natchnionych) jednostek, po czym przedmiotem jego rozważań stały się obiektywne (społeczne, historyczne, kulturowe i polityczne) uwarunkowania religii.

Przedmiotem szczególnych zainteresowań Hempela stała się w końcowym okresie jego twórczości krytyka zawartości moralnej *Starego* i *Nowego Testamentu*, oraz polityczna i społeczna (zwłaszcza polityczna) działalność Kościoła. Z licznych publikacji Hempela dotyczących omawianej tu problematyki najważniejsze są jego opracowania: *Ewangelie ich powstanie i znaczenie*, Warszawa 1923, oraz *Dziesięcioro przykazań boskich*, Warszawa 1924 (wyd. 3, Łódź 1930).

Przy rozpatrywaniu kwestii genezy chrześcijaństwa, Hempel podkreślał, iż niezbędne jest poznanie stosunków społeczno-gospodarczych i politycznych, panujących tak w *Imperium Romanum* przełomu er, jak i występujących na terenie ówczesnej Palestyny. Hempel w dużej mierze (zaznaczając w wielu kwestiach krytyczne zdanie odrębne) podzielał w tej sprawie poglądy marksisty K. Kautskiego, którego znaną pracę *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1923, przetłumaczył na język polski. Ideały chře-

⁴⁷ J. Szmyd: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., s. 191–200.

⁴⁸ „Krytyka” 1912, t. 33, s. 15–22, 66–72, 166–176, wydane też ponownie jako odbitka, Kraków 1912.

⁴⁹ J. Hempel: *Przedmowa* [do:] W. James: *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1918, s. III–XII.

ścijańskie uważał za wytwór chrześcijańskiej gminy, przy czym zarówno symbolika, jak też obrzędowość chrześcijańska są w dużej części przejęte z rozmaitych przedchrześcijańskich tradycji (greckich, rzymskich, egipskich, babilońskich, irańskich itp.). Zdaniem Hempla, chrześcijaństwo w początkowym okresie swego kształtowania się wyrażało radykalne i postępowe ideały etyczne. Następnie jednak (zwłaszcza po uformowaniu się i okrzepnięciu Kościoła) zaczęło spełniać wiele funkcji negatywnych, stając się w rezultacie jednym z głównych elementów klasowego panowania, siłą hamującą postęp społeczny.

W sprawie historyczności Jezusa, będącej na terenie ówczesnego religioznawstwa jednym z najzagorzalszych sporów, Hempel unikał opowiedzenia się po którejś ze stron kontrowersji „historyzm-mitologizm”. Uważał, że kwestię genezy i rozwoju chrześcijaństwa należy rozpatrywać niezależnie od rozstrzygnięć omawianego sporu, gdyż to mechanizmy społeczne, a nie działalność jednostek odegrały tu zasadniczą rolę w ekspansji nowej religii.

Przechodzenie w badaniach religioznawczych Hempla na pozycje marksistowskie uwidoczniło się także w jego *Przedmowie* do przetłumaczonej przez Z. Mierzyńskiego książki znanego religioznawcy marksistowskiego H. Cunowa: *Pochodzenie religii i wiary w Boga*, Warszawa 1927. Zawarł w niej Hempel wiele ważnych uwag metodologicznych, dotyczących własnej wizji programu religioznawstwa marksistowskiego. Cenny jest zwłaszcza sformułowany tam postulat wielostronnego (komplementarnego) badania religii, zawierającego nie tylko analizę przemian religijnych w powiązaniu ze sferą przemian społeczno-politycznych (krytyka socjologizującej jednostronności wywodów K. Kautskiego), ale uwzględniającego również czynniki emocjonalne (psychologiczne). Postulował, aby w badaniach nad religiami odwoływać się do marksistowskiego historyzmu, respektującego zasady ontologiczne i założenia materialistycznego determinizmu. Zabiegał także o stworzenie rozwijającemu się polskiemu religioznawstwu odpowiedniej bazy organizacyjnej. Z jego inicjatywy na I Krajowym Zjeździe Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich uchwalono specjalną rezolucję, postulującą utworzenie katedr religioznawstwa na polskich wyższych uczelniach⁵⁰.

Wychodząc z marksistowskich interpretacji istoty i funkcji religii, Hempel jednoznacznie negatywnie oceniał wszelkie formy religijnych wierzeń, jak też aktualną działalność Kościoła rzymskokatolickiego. Podkreślał przy tym, że we wczesnych okresach kształtowania się chrześcijaństwa Kościół odgrywał pozytywną (integrującą i kulturową) rolę. W swojej publicystyce dotyczącej powyższych zagadnień, a zwłaszcza w kwestii wzajemnych relacji „religia a ruch robotniczy”, często zajmował pozycje doktrynerskie i sekciarskie. Wykazywał się przy tym jednak dużą znajomością ówczesnych sporów religioznawczych, prowadzonych zarówno w Polsce, jak też i poza jej granicami. Niezależnie od tłumaczeń prac W. Jamesa i K. Kautskiego, na bieżąco omawiał spory wokół astralistycznej interpretacji zjawisk religijnych. W napisanej pod pseudonimem J. Szymański recenzji z pierwszego tomu opracowań polskiego panlunarysty W. Stena, krytykował z marksistowskich pozycji astralistykę jako metodę badań religioznawczych. Zdaniem Hempla, metoda ta obala

„rzekomą historyczność przeróżnych bohaterów religijnych, proroków czy zbawicieli świata, ale społecznej istoty religii zgoła nie wyjaśnia. Nie można odpowiedzieć na pytanie, dlaczego przed

⁵⁰ J. Hempel: *Piśmiennictwo religioznawcze*, „Myśl Wolna” 1923, nr 3, s. 17–28.

półtoratysiącletnim upadł kult astralny pod imieniem Mitry, czy Ozyrysa, a zwyciężył kult pod imieniem Jezus. Odpowiedzi bowiem na to pytanie trzeba szukać nie w tym co religie mają wspólnego, lecz wprost odwrotnie – w tym co je między sobą różni. Aby wyjaśnić te różnice, trzeba [...] badać nie tyle niezmiennie niebo ile zmienne dzieje ludzkie”⁵¹.

Problematyka religijności okresu dzieciństwa i dojrzewania, a także próba interpretacji religii jako faktu społecznego widoczna jest w wielu opracowaniach **Stefana Baileya** (1885–1952). Ten znany psycholog i lekarz zasłynął zwłaszcza jako współtwórca polskiej psychologii rozwojowej, wychowawczej i społecznej, inicjując praktyczne zastosowania wiedzy psychologicznej w wielu obszarach życia społecznego: m.in. w szkolnictwie, orzecznictwie sądowym i działalności penitencjarnej.

Po studiach z zakresu literatury polskiej i filozofii na Uniwersytecie we Lwowie Bailey podjął w 1908 r. pracę nauczyciela gimnazjalnego w Przemyślu. Jako nauczyciel szkół średnich uczył również w Tarnopolu i we Lwowie. W roku 1911 obronił pracę doktorską z filozofii na Lwowskim Uniwersytecie. W latach 1912–1914 studiował psychologię w Berlinie i w Paryżu, po czym (w latach 1917–1923) odbył studia medyczne we Lwowie, które ukończył, zdobywając stopień doktora medycyny. Zawód (praktykę) lekarza wykonywał odtąd przez całe swoje życie (pracował także jako lekarz w Oddziale Chorób Nerwowych i Umysłowych Szpitala Powszechnego we Lwowie), godząc go z szeroko zakrojoną pracą nauczycielską i akademicką. W latach 1928–1939 (najpierw jako profesor nadzwyczajny, a od 1934 r. jako profesor zwyczajny) był kierownikiem Katedry Psychologii Wychowawczej Uniwersytetu Warszawskiego. Od roku 1929 był redaktorem „Polskiego Archiwum Psychologii”, a od 1938 r. „Psychologii Wychowawczej”. W latach 1936–1951 był ponadto również dyrektorem Instytutu Pedagogicznego Związku Nauczycielstwa Polskiego. W czasie okupacji brał udział w tajnym nauczaniu w Warszawie i Częstochowie, prowadząc równocześnie pracownię pedagogiczną i pracując w rozmaitych zakładach pediatrycznych i psychiatrycznych.

Po zakończeniu II wojny światowej S. Bailey przyczynił się do odbudowy polskiej psychologii. W roku 1946 należał do grona członków założycieli Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Od roku 1950 kierował także Zakładem Psychologii Wychowawczej Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie. W roku 1952 został członkiem tytularnym PAN⁵².

Problematyką religijności Bailey zajmował się w licznych pracach, poświęconych psychologii rozwojowej (*Psychologia wieku dojrzewania*, Lwów–Warszawa 1931; *Zarys psychologii w związku z rozwojem psychiki dziecka*, Lwów–Warszawa 1933), wychowawczej (*Psychologia wychowawcza w zarysie*, Lwów–Warszawa 1938) i społecznej (*Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Warszawa 1959).

Badając przeżycia religijne dzieci i młodzieży na tle rozwoju psychicznego jednostki, doszedł Bailey do wniosku, że zasadniczy wpływ na ich kształtowanie wywiera sys-

⁵¹ J. Szymański [J. Hempel]: [rec. z:] *Astrologia starożytna w kultach religijnych*, Warszawa 1929, „Miesięcznik Literacki”, Warszawa 1930, nr 6, s. 320–321.

⁵² Szerzej o życiu i działalności S. Baileya zob. M. Ziemiłowicz: *Stefan Bailey na tle współczesnej epoki*, „Roczniki Humanistyczne” 1954, z. 3, s. 141–167; M. Żebrowska: *Profesor Stefan Bailey, pedagog, naukowiec, człowiek (W 15 rocznicę śmierci)*, „Psychologia Wychowawcza” 1968, nr 3, s. 299–317; A. Gołąb: *Sesja Baileyowska w Warszawie*, „Ruch Pedagogiczny” 1968, nr 4, s. 476–482; J. Pieter: *Historia psychologii*, Warszawa 1976, wyd. 3 (rozdz. 24: *Psychologia w Polsce*), s. 398; tegoż: *Bailey Stefan* [w:] *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963, s. 29; *Bailey Stefan* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 1, Wrocław 1983, s. 61–64.

tem zastanych form religijnych narzucanych dziecku w procesie wychowania i przy-
swajanych przezeń mechanicznie i biernie. W okresie tym w religijności dziecka uwi-
dadzania się „myślenie magiczne” i „metafizyka dziecięca” (w późniejszym okresie tak-
że „metafizyka młodzieżowa”). Znacząca rola wychowania w kształtowaniu religijności
utrzymuje się również we wczesnej fazie wieku dojrzewania (tzw. okres pokwitania
13.–17. rok życia). Religijność w tym wieku jest już bardziej samodzielna, spontanicz-
na i refleksyjna. Początkowo (we wczesnej fazie dojrzewania) ma charakter irracjonal-
ny i żywiołowy, a następnie w związku z pojawiającymi się wątpliwościami (w wyniku
konfliktu/walki wiary z rozumem) refleksyjny i krytyczny, po czym w końcowym okre-
sie dojrzewania dochodzi do swoistego kompromisu pomiędzy indywidualną (subiek-
tywną) wiarą a tezami zawartymi w dogmatach religijnych. Zdaniem S. Baleya, okres
największych nasileń religijności młodzieży przypada u dziewcząt między 13.–15. oraz
około 18. roku życia, a u chłopców około 12., 16. i 19. roku życia. Dla dzieci Bóg jest
„tremendum”, władcą surowym i groźnym, co nie powinno dziwić, gdyż lęk u dzieci
jest właściwą okresowi dziecięcemu reakcją na groźby kar piekielnych, które w imieniu
Boga zapowiadają starsi. Z czasem, wskutek rozwoju psychicznego, coraz częściej
pojawiają się uczucia pozytywne (miłość, petyzm itp.)⁵³.

Uznając, iż uczucia religijne rozwijają się wraz z kształtowaniem się całej osobowo-
ści jednostki, Baley zaliczył je (podobnie jak uczucia moralne, estetyczne i intelektual-
ne) do „wyższych uczuć” i uznał, że pozostają one z nimi w ścisłym związku⁵⁴.

Na szczególną uwagę w analizach Baleya poświęconych religii we *Wprowadzeniu
do psychologii społecznej*, zasługuje króciutki podrozdział 26: *Geneza religii jako ele-
mentu ideologii*⁵⁵, w którym poza przeglądem „klasycznych” teorii pochodzenia i funk-
cji religii (E.B. Tylora, E. Durkheima, psychoanalizy, E. Dupréla, marksizmu – w tym
obok F. Engelsa także H. Cunowa) dał on wyraz swojemu uznaniu dla marksistowskiej
teorii religii (do psychoanalizy miał stosunek krytyczny) oraz podkreślił (choć szerzej
tego nie rozwinął) regulacyjną funkcję religii w życiu społecznym człowieka.

Czołowym przedstawicielem „eksperymentalnego” nurtu w badaniach nad religijno-
ścią był profesor (w latach 1938/1939 i 1945/1946 prorektor, a 1946–1948 rektor)
Uniwersytetu w Poznaniu **Stefan Błachowski** (1889–1962)⁵⁶. W roku 1926 wraz ze

⁵³ S. Baley: *Psychologia wychowawcza w zarysie*, Warszawa 1960, wyd. 5, s. 310–311 oraz tegoż: *Psychologia wieku dojrzewania*, Lwów–Warszawa 1931, zwłaszcza część: *Przeżycia religijne*, s. 211–221.

⁵⁴ O poglądach S. Baleya na religię zob.: J. Szmyd: *Stefan Baley jako psycholog religii*, „Euhemer” 1978, nr 4, s. 13–24; tegoż: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., rozdz. VII, § 3: *Stefana Baleya charakterystyka przeżycia religijnego i religii jako przedmiotu psychologii społecznej*, s. 302–319 i 378–382; tegoż: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. I, rozdz. VI: *Religijność okresu dzieciństwa i dojrzewania. Religia jako fakt społeczny. Psychologiczna wykładnia Stefana Baleya*, s. 139–153.

⁵⁵ S. Baley: *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Warszawa 1959, s. 149–150.

⁵⁶ Bliżej o S. Błachowskim por. B. Hornowski: *Wspomnienia o prof. doktorze Stefanie Błachowskim 19 V 1889–31 I 1962*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Poznańskiego” 1963, nr 42, z. 6, s. 12–20; tegoż: *Życie i działalność prof. dra Stefana Błachowskiego*, „Przegląd Psychologiczny” 1963, nr 6, s. 7–29; J. Reutt: *Stefan Błachowski (1889–1962)*, „Ruch Filozoficzny” 1962, t. 21, z. 3, s. 245–249; J. Pieter: *Błachowski Stefan (1889–1962)* [w:] *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963, s. 40; tegoż: *Historia psychologii*, Warszawa 1976, wyd. 3 (rozdz. 24: *Psychologia w Polsce*), s. 400; S. Dziamski: *Zarys świeckiej myśli filozoficznej w Poznaniu w XIX i XX wieku*, Poznań 1971, s. 84–85; W. Bobrowska-Nowak, K. Czarniecki: *Narodziny i rozwój psychologii w Polsce*, Katowice 1970, s. 95–96 i 112–118; *Błachowski Stefan* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński, dz.cyt., 1983, cz. I, z. 1, s. 131–135; L. i S. Wołoszynowie: *Wspomnienie o profesorze Stefanie Błachowskim*, „Ruch Pedagogiczny” 1962, nr 1, s. 1–7.

sławnym psychiatrą i neurologiem **Stefanem Borowieckim** (1881–1937)⁵⁷ w klinice neurologicznej Uniwersytetu Poznańskiego podjął badania nad fenomenem objawień religijnych w Słupi. Owocem tych badań jest praca: *Epidemia psychiczna w Słupi pod Środą*, Warszawa 1928. W roku 1949 był założycielem i prezesem Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.

Stojąc na stanowisku redukcjonistycznym, sprowadzającym zjawiska religijne do zjawisk psychicznych, rozpatrywał badane objawienia u dzieci (jedna z dziewczynek w trakcie zbierania kwiatów na święto Matki Boskiej Zielnej ujrzała Matkę Boską, w następstwie czego doszło do swoistej „epidemii” objawień także u innych dzieci) jako przypadki psychopatologiczne. Przyczyny objawień upatrywał w młodym wieku, niskim poziomie inteligencji i skłonności do histerii. Istotę tych „epidemii psychicznych” dostrzegał w zbiorowej sugestii. Odwołując się częściowo do psychoanalizy (zwłaszcza Z. Freuda), Błachowski twierdził, że powstawanie i dalsze szerzenie się objawień i ekstaz religijnych u dzieci wiąże się z nieuświadomioną potrzebą identyfikacji z matką. Chcąc poznać mechanizmy powstawania widzeń (objawień) i stanów ekstazy („zaśnięć”, „zachwyceń” itp.), Błachowski próbował je eksperymentalnie (sztucznie) wywoływać u tych osób, które pierwotnie same doświadczyły ich w Słupi. Swoje spostrzeżenia w tym zakresie zawarł w artykule *O sztucznych ekstazach i widzeniach*⁵⁸. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że Błachowski jako pierwszy w Polsce eksperymentalnie badał omamy, halucynacje, stany ekstazy i psychozy religijne, a także rozmaite przejawy myślenia magicznego u młodzieży szkolnej⁵⁹. Utożsamiając w dużej mierze religię z magią, Błachowski wyróżniał ze względu na stosunek do praktyk magicznych w życiu codziennym trzy typy osobowości: (1) intelektualny (brak zachowań magicznych), (2) magiczny (praktyki magiczne stosowane są pod wpływem lęku i braku poczucia bezpieczeństwa) oraz (3) zależny od autorytetu (magia jest uprawiana pod wpływem sugestii i presji otoczenia). Innymi religioznawczo ważnymi pracami Błachowskiego są artykuły poświęcone kwestii myślenia magicznego: *The Magical Behavior of Children in Relation to School*⁶⁰ i tzw. łańcuchów szczęścia (listów powielanych i rozsyłanych w obawie, że przerwanie takiego łańcucha grozi nieszczęściem): *Good Luck Letters. A Contribution to The Psychology of Magical Thinking*⁶¹, a także referat *Arithmothymic Inclinations in Youth*⁶².

Choć w pracach Błachowskiego, z zakresu różnych dziedzin psychologii, kwestie badań nad religią zajmowały niewiele miejsca, to jednak stanowiły one ważki wkład

⁵⁷ Szerzej o S. Borowieckim zob. J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., 220–221.

⁵⁸ „Rocznik Psychiatryczny” 1938, z. 34–35, s. 143–159.

⁵⁹ Bliżej o wkładzie S. Błachowskiego w rozwój psychologii religii zob. J. Szmyd: *Stefan Błachowski jako psycholog religii*, „Euhemer” 1961, nr 4, s. 28–37; tegoż: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., rozdz. VII, § 1: *Badania eksperymentalne przeprowadzone przez Stefana Błachowskiego i Stefana Borowieckiego*, s. 281–293 i 375–378; tegoż: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. II, rozdz. X: *Psychoza i ekstaza religijna, myślenie magiczne. Z badań Stefana Błachowskiego, Stefana Borowieckiego i Alberta Dryjskiego. Psychiatrzy o religijności*, s. 218–238; tegoż: *Zarys historii psychologii religii. Główne kierunki i zagadnienia badawcze. Bibliografia (1945–1980)*, Kraków 1982, s. 67–69 i 265; por. też T. Doktor: *Psychologia religii w Polsce...*, dz.cyt., s. 127–128.

⁶⁰ „American Journal of Psychology” 1937, t. 50, s. 347–361.

⁶¹ „Kwartalnik Psychologiczny” 1939, t. 11, s. 170–188.

⁶² Opublikowane w: *Ninth International Congress of Psychology. Proceedings and Papers*, Princeton 1930.

w poznanie mechanizmów kształtowania się postaw i zachowań religijnych, będąc nowatorskimi na rodzimym gruncie próbami eksperymentalnego ich poznawania.

Na marginesie swoich zainteresowań psychologią ogólną, pewnymi zagadnieniami z zakresu psychologii religii (w tym zwłaszcza problematyką ekstaz religijnych) zajmował się także znany psycholog okresu międzywojennego, **Albert Dryjski** (1889–1956), profesor Wolnej Wszechnicy Polskiej i Instytutu Nauczycielskiego w Warszawie, a od 1949 r. w Łódzkim Uniwersytecie, gdzie w latach 1949–1950 (do emerytury) kierował Katedrą Psychologii Ogólnej⁶³. Był znawcą zagadnień z zakresu teorii podświadomości, parapsychologii i psychoanalizy. Jego zainteresowania psychoanalizą zaowocowały licznymi studiami z których najcenniejszy jest artykuł *Rozbiór i krytyka głównych założeń psychoanalizy*⁶⁴.

Krótkie sprawozdanie z najważniejszych (z religioznawczego punktu widzenia) badań Dryjskiego *Psychologia ekstazy religijnej*⁶⁵ ukazało się już po II wojnie światowej. W odróżnieniu od „laboratoryjnych” eksperymentów Błachowskiego i Borowieckiego, Dryjski dążył do nakreślenia teoretycznej syntezy gruntownie wyjaśniającej zjawisko religijnych ekstaz, w tym kwestie ich genezy, istotnych cech, funkcji psychofizycznych, typologii (wyróżnił ekstazy: proste i „zachwycenia” oraz ekstazy „radosne” i „bolesne”). W swoich analizach stanął na stanowisku, że ekstazy religijne to autonomiczne zjawisko psychiczne i w tym sensie jak najbardziej „normalne”, co przeciwstawiało się częstemu (zwłaszcza we francuskiej psychologii i psychiatrii początków XX w.) traktowaniu go jako zespołu zaburzeń bądź też klasyfikującego go w obrębie zjawisk somnambulicznych i mediumicznych⁶⁶.

Najwybitniejszym polskim psychologiem religii okresu międzywojennego był wszechstronny uczony, psycholog, filozof, teoretyk sztuki, znawca i tłumacz Platona **Władysław Witwicki** (1878–1948). Po studiach przyrodniczych i filozoficznych (filozofię studiował pod kierunkiem K. Twardowskiego, który wywarł na niego znaczący wpływ) i uzyskaniu w 1900 r. doktoratu podjął dalsze studia w Wiedniu (gdzie słuchał wykładów A. Höflera) i w Lipsku, gdzie zapoznał się z pracami prowadzonymi w psychologicznym laboratorium W. Wundta, do którego filozoficznych i psychologicznych poglądów miał stosunek krytyczny⁶⁷. Zasadnicze znaczenie w stworzeniu podwalin psychologii eksperymentalnej przyznawał G.Th. Fechnerowi, u którego szczególnie cenił fakt, że ten nie poprzestawał (jak Wundt) na odnotowywaniu faktów i poszukiwaniu prawidłowości we wrażeniach zmysłowych, ale sięgał dalej (poza postrzegalne

⁶³ Więcej o życiu, działalności i poglądach A. Dryjskiego zob.: J. Pieter: *Historia psychologii*, dz.cyt., s. 401; tegoż: *Słownik psychologiczny*, dz.cyt., s. 62; J. Szmyd: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., rozdz. VII, § 2: *Alberta Dryjskiego psychofizjologiczna charakterystyka ekstazy religijnej*, s. 293–319 i 378; tegoż: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. II, rozdz. X: *Psychoza religijna, myślenie magiczne. Z badań Stefana Błachowskiego, Stefana Borowieckiego i Alberta Dryjskiego. Psychiatrii o religijności*, s. 218–238.

⁶⁴ „Kwartalnik Filozoficzny” 1929, t. 7, s. 419–465; 1930, t. 8, s. 1–57.

⁶⁵ „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 1947, nr 2, s. 28–33.

⁶⁶ Szerzej o poglądach Dryjskiego na istotę ekstaz religijnych oraz o badaniach religijności, prowadzonych w kręgu polskich psychiatrów zob. J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., 229–238.

⁶⁷ Witwicki dał temu wyraz w artykule *Rzut oka na kierunek W. Wundta w dziejach filozofii*, „Tygodnik Słowa Polskiego” 1902, nr 9, s. 5–8; nr 10, s. 7–8. Por. w tej kwestii T. Rzepa: *Poglądy psychologiczne Władysława Witwickiego w początkowym okresie jego działalności naukowej (1900–1919)*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 85–101.

fakty), upowszechniając tezę o „psychologicznym paralelizmie” zjawisk psychofizycznych.

Po powrocie do Lwowa pracował jako nauczyciel szkół średnich. Po habilitacji w 1904 r. na Uniwersytecie Lwowskim wykładał tam do 1917 r. filozofię jako docent prywatny, pracując jednocześnie jako nauczyciel gimnazjalny. W roku 1919 został mianowany profesorem i objął Katedrę Psychologii Doświadczalnej w Uniwersytecie Warszawskim, gdzie pracował do II wojny światowej⁶⁸.

Religioznawcze zainteresowania Witwickiego są widoczne już we wczesnych jego pracach, z których najciekawszymi są recenzje: pierwsza – z pracy zbiorowej *Darwinizm a wiedza współczesna*, Warszawa 1910⁶⁹, gdzie wyraźnie uwidaczniają się zainteresowania Witwickiego konfliktem między „wiarą” a „rozumem”, oraz druga – z religioznawczo ważnej w owym czasie monografii ks. I. Radziszewskiego *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*⁷⁰. W ostatniej z wymienionych prac Witwicki docenił te jej partie, w których ks. Radziszewski ukazywał stan ówczesnych sporów na omawiany temat. Natomiast co do konkluzji autora, odwołujących się do teorii „pramonteizmu”, Witwicki stwierdził, że poglądy te zdołają przekonać tylko tych, którzy już je „z góry” podzielali.

Ponadto (z inspiracji K. Twardowskiego) Witwicki interesował się filozoficznymi i psychologicznymi poglądami W. Jamesa, czego rezultatem był referat wygłoszony na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie w 1911 r.⁷¹ oraz recenzje prac amerykańskiego filozofa i psychologa⁷², a także artykuł *William James jako psycholog*⁷³. Choć Witwicki demonstrował często wobec prac W. Jamesa stosunek krytyczny, zarzucając im np. brak precyzji i w prowadzonych wywodach „gawędziarski” styl wykładu, to jednak cenił „pragmatyczne” podejścia Jamesa do badań nad religią wraz z jego „biologicznym” pojmowaniem poznania⁷⁴.

Witwicki był autorem pierwszego (w pełnym tego słowa znaczeniu) akademickiego podręcznika *Psychologia. Dla użytku słuchaczy wyższych zakładów naukowych*, Lwów 1925, t. 1; 1927, t. 2 (wyd. 4, Warszawa 1962–1963, t. 1–2), gdzie w drugim

⁶⁸ Więcej o W. Witwickim jako uczonym zob. S. Błachowski: *Władysław Witwicki*, „Ruch Filozoficzny” 1948, z. 3–4, s. 73–77; I. Dąbska: *Władysław Witwicki*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, z. 1–2, s. 262–268; K. Jeżowska: *Władysław Witwicki znawca antyku*, „Meander” 1948, z. 10, s. 457–462; J. Parandowski: *Władysław Witwicki* [w:] *Wspomnienia i sylwety*, Wrocław 1960, s. 87–94 (to samo: *Portrety uczonych polskich. Wybór A. Biernackiego*, Kraków 1974, s. 479–482); *Witwicki Władysław Józef* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, dz.cyt., 1985, cz. I, z. 3, s. 525–528; A. Nowicki: *Filozofia Władysława Witwickiego*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 59–84. Ponadto z innych (nader licznych) prac poświęconych Witwickiemu przez A. Nowickiego, zob. jego *Bibliografię ważniejszych prac drukowanych Władysława Witwickiego w porządku chronologicznym*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 193–204 oraz *Bibliografię ważniejszych opracowań o Władysławie Witwickim*, tamże, s. 205–220, gdzie na s. 212–213 znajduje się wykaz stosownych prac autora.

⁶⁹ „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 2, s. 22–23.

⁷⁰ Tamże, 1912, nr 3, s. 35–36.

⁷¹ *William James – próba charakterystyki* (streszczenie referatu wygłoszonego na 118 posiedzeniu PTF we Lwowie 18 XII 1911), „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 10, s. 222.

⁷² Por. W. Witwicki [rec. z]: *W. James: A Pluralistic Universe*, „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 1, s. 5a–6b; tenże [rec. z]: *W. James: Memories and Studies*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 7, s. 127a. Warto także przypomnieć, iż Witwicki przetłumaczył na język polski książkę W. Jamesa: *Filozofia wszechświata*, Lwów 1911.

⁷³ „Przegląd Filozoficzny” 1913, t. 16, s. 21–63.

⁷⁴ Szerzej o wpływie poglądów W. Jamesa na W. Witwickiego zob. T. Rzepa, dz.cyt., s. 89–91.

tomie kwestiom religijności poświęcił sporo miejsca, przeprowadzając charakterystykę uczuć religijnych i myślenia religijnego, wskazując na powiązania religijności z zaburzeniami psychicznymi. Za podstawowy element religijności uznawał wówczas „poczucie religijne”. Jako jego główne komponenty wyodrębnił: (1) poczucie świętości (wpływy R. Otta, H. Joly’ego, H. Delacroix), (2) poczucie związków i zjawisk magicznych, (3) antropocentryczne i antropomorficzne odczucie świata.

Szczególną pozycję w dorobku Witwickiego stanowi wydana pierwotnie po francusku praca *La foi des eclaires*, Paris 1939, którą w języku polskim wydano dopiero dwadzieścia lat później pt. *Wiara oświeconych*, Warszawa 1959⁷⁵. Stosując metodę eksperymentalną, analizował Witwicki mechanizm powstawania przekonań religijnych u ludzi wykształconych. Nawiązując do poglądów A. Meinonga (jego koncepcji *Anna-hmen*) i W. Auerbacha, rozróżnił dwa zasadnicze elementy religijnej wiary. Pierwszym są „przekonania” (sądy logiczne), drugim zaś „supozycje” (wsparte aktami woli i zabarwione emocjonalnie przypuszczenia mało prawdopodobne), które jednak w określonych sytuacjach (także u ludzi wykształconych i logicznie na co dzień myślących) mogą przechodzić w przekonania. Zdaniem Witwickiego, postawy intelektualne, moralne i estetyczne zawierają w sobie z reguły oba te elementy, choć ich proporcje bywają różne i kształtują się one na różnych (odrębnych) „polach psychicznych”, które różnią się także stopniem ich uświadomienia. Występujący u ludzi wykształconych supozycyjny składnik wiary religijnej chroni ich – zdaniem Witwickiego – przed poznawczym dysonansem, łagodząc konflikt występujący tu pomiędzy „wiarą” a rozumem oraz ułatwia zniesienie psychologicznej zasady sprzeczności, zgodnie z którą „człowiek w stanie pełnego czuwania, kiedy przytomnie i jasno myśli, unika ile może sądów sprzecznych”⁷⁶. Analizy Witwickiego nad mechanizmami psychologicznymi, umożliwiającymi „uzgadnianie” w „świadomości” człowieka sprzecznych informacji, dotyczących tych samych kwestii, były prekursorskie wobec sformułowanej wiele lat później teorii dysonansu poznawczego L. Festingera, egzemplifikując jeden ze sposobów rozwiązania takiego dysonansu⁷⁷.

Już po II wojnie światowej Witwicki dokonał przekładu *Dobrej Nowiny według Mateusza i Marka*, Warszawa 1958, który zaopatrzył własnym komentarzem. Z jednej strony pragnął tu dotrzeć do pierwotnego języka tekstów ewangelicznych, z drugiej zaś za cel główny postawił sobie przeprowadzenie psychologicznej analizy treści ewangelii, w tym zwłaszcza odtworzenie psychologicznych portretów jej autorów, a także głównego bohatera Jezusa Chrystusa. Witwicki nie zamierzał rozstrzygać tu kwestii dogmatycznych ani historycznych, co więcej, nie udzielił też odpowiedzi na pytanie jaka była naprawdę sylwetka psychologiczna Jezusa Chrystusa, natomiast pragnął odpowiedzieć na pytanie, jak przedstawia się ona w obu omawianych ewangeliach. Analizę psychologiczną wspierał rozważaniami natury socjologicznej, historycznej, prawnej i językoznawczej, w czym pomocna mu była zarówno znajomość greki i języka hebrajskiego, jak też znakomite rozeznanie z zakresu dziejów i realiów panujących w Palestynie w pierwszych wiekach naszej ery.

⁷⁵ Perypetie związane z wydaniem tej pracy opisuje R. Jadcak: *Jeszcze o Wierze Oświeconych (Z korespondencji między Władysławem Witwickim a Kazimierzem Twardowskim)*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 121–126.

⁷⁶ W. Witwicki: *Psychologia*, Warszawa 1927, s. 380.

⁷⁷ H. Grzymała-Moszczyńska: *Psychologia religii*, Kraków 1991, s. 34

Z religioznawczego punktu widzenia ważne jest to, iż Witwicki podjął próbę odkrycia podstawowych cech struktury psychicznej proroków (Jan Chrzciciel, Jezus, apostołowie itp.), wskazując, że charakteryzują się oni specyficznym, poetycko-fantazyjnym usposobieniem, powodującym, iż nie przeżywają oni supozycji, lecz własne przekonania. Ponadto charakterystyczne dla nich jest swoiste rozdwojenie jaźni i łączenie przekonania o własnej wyjątkowości (wyznaczonej bezpośrednio przez Boga do spełnienia misji prorockiej, apostoelskiej lub mesjańskiej) z realistycznymi i krytycznymi odczuciami. Witwicki uznając historyczność Jezusa Chrystusa i analizując jego psychikę (tak jak jawi się ona w ewangelicznych tekstach), doszedł do wniosku, że była to osoba o cechach introwersyjnych i schizotypicznych, przekonana, iż jest synem bożym, mającym do spełnienia określoną misję. Stąd tendencja do narzucania innym własnych poglądów, poczucie własnej mocy i chęć podporządkowywania sobie innych ludzi. Dla swoich zwolenników był łaskawy i dobroczynny, wobec przeciwników demonstrował pogardę i nienawiść⁷⁸.

Jak podkreśla J. Szmyd,

„W. Witwicki potrafił zachować dystans i niezależność wobec trzech najbardziej wpływowych w tym czasie koncepcji w psychologii religii na świecie: szkoły historyczno-porównawczej R. Otta, F. Heilera, N. Söderbloma i innych; szkoły psychoanalitycznej S. Freuda, C.G. Junga, E. Jonesa i innych, a nawet wobec osławionej i najlepiej mu znanej szkoły empiryczno-eksperymentalnej K. Girsensohna i W. Gruhna. Trzeba również dodać, że z rezerwą odnosił się Witwicki do tendencji ilościowometrycznych metod i technik badawczych, szczególnie w amerykańskiej psychologii religii, przekonująco podnosząc wagę jakościowego ujmowania zjawisk religijności”⁷⁹.

Badania nad rolą supozycji w łagodzeniu konfliktów, wywołanych przez psychologiczną zasadę sprzeczności, podjęła i kontynuowała (pod wpływem Witwickiego) w swoich badaniach empirycznych **Anieli Meyer-Ginsbergowej** (1902–1986)⁸⁰. W rozprawie *Badania nad psychologiczną zasadą sprzeczności*⁸¹ autorka podsumowała wyniki swoich empirycznych badań, prowadzonych na grupie 27 osób (13 mężczyzn i 14 kobiet) dorosłych (w wieku 20–40 lat), wykształconych (wykształcenie średnie lub wyższe). Osobom badanym zadawano pytania badające ich sądy i odczucia związane z zadanymi wypowiedziami i rozwiązaniami matematycznymi, zawierającymi jaskrawe

⁷⁸ Szerzej o psychologicznych analizach Witwickiego tekstów ewangelicznych zob. J. Szmyd: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., rozdz. V: *Psychologia religii Władysława Witwickiego*, zwłaszcza § 9: *Psychologiczna analiza Ewangelii*, s. 255–258.

⁷⁹ Bliżej o badaniach W. Witwickiego nad religią zob.: J. Szmyd: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. II, rozdz. VIII: *Religijność – wiara religijna – człowiek religijny. Z psychologii religii Władysława Witwickiego*, s. 177–203. Por. też K. Skuriat: *Krytyka religii w pracach Władysława Witwickiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej we Wrocławiu” 1977, nr 117, s. 83–92; H. Grzymała-Moszczyńska: *Eksperyment psychologiczny Władysława Witwickiego w badaniach nad wiarą religijną*, „Studia Religioznawcze” 1980, z. 5, s. 127–132; A. Latała: *Teoria wiary religijnej Władysława Witwickiego*, „Studia Religioznawcze” 1980, z. 5, s. 133–139.

⁸⁰ O badaniach A. Meyer-Ginsbergowej zob.: J. Szmyd: *Psychologiczna zasada sprzeczności w religii. (Badania A. Meyer-Ginsbergowej)*, „Euhemer” 1967, nr 4–5, s. 59–71; tegoż: *Osobowość a religia...*, dz.cyt., rozdz. VI: *Psychologiczna zasada sprzeczności w sferze życia religijnego. Z badań A. Meyer-Ginsbergowej i W. Witwickiego*, s. 262–280 i 373–375; tegoż: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. II, rozdz. IX: *Sprzeczności w sferze postaw religijnych i magicznych. Z badań Anieli Meyer-Ginsbergowej i Władysława Witwickiego*, s. 204–217. Daty urodzin i śmierci A. Meyer-Ginsbergowej, jak też informację, że była profesorem na Papieskim Uniwersytecie Katolickim w Sao Paulo uzyskano z jej nekrologu w „Tygodniku Powszechnym” 1986, nr 41, s. 5.

⁸¹ „Kwartalnik Psychologiczny” 1935, t. 7, s. 329–392.

sprzeczności i błędne rozumowania. Wypowiedzi badanych oraz ich odczucia i reakcje rejestrowano. W procesie badawczym wzięto też pod uwagę obserwacje poczynione przez eksperymentatora, a także wyniki introspekcji osoby badanej. W trakcie eksperymentu badano także sposób reagowania na sprzeczności w przeżyciach religijnych, gdyż przedmiotem analizy były również teksty mistyków, Ojców Kościoła, książeczki do nabożeństwa itp.

W wyniku przeprowadzonych eksperymentów Meyer-Ginsbergowa doszła do wniosku, że o ile w marzeniach sennych, czynnościach zabawowych, przeżyciach estetycznych itp. pojawiające się często sprzeczności nie odgrywają dla człowieka większej roli, gdyż leżą poza „koniecznościami życiowymi”, o tyle w postawach magiczno-przesądnych, a zwłaszcza religijnych, stosunek do nich nabiera specyficznego charakteru, przybierając najrozmaitsze (ambiwalentne i pełne sprzeczności) formy, od zupełnego braku wrażliwości na występujące sprzeczności (to zarówno w przypadku wiary w magiczny związek faktów, jak też w przypadku jej braku) poprzez niepoważne (zabawowe) ich traktowanie, aż do (tak właśnie w przypadku religii) wynoszenia „prawd wiary” ponad wszelką krytykę. Za źródło wspólne funkcjonujących praktyk magiczno-przesądnych i religii Meyer-Ginsbergowa uznała poczucie bezradności i niemocy jednostki wobec zewnętrznych wydarzeń. Funkcjonowanie sądów sprzecznych w psychice człowieka – zwłaszcza u „ludzi pierwotnych” (wpływ L. Lévy-Brühla) i dzieci (wpływ J. Piageta) – wywodziła Meyer-Ginsbergowa ze „świadomości prelogicznej”, której atrakcyjność (nie dotyczy to ludzi pragnących samodzielnie poznawać i zdobywać świat swoim umysłem) przypisywała swoistemu urokowi („czar tajemniczy”), sprawiającemu, iż w pewnych sytuacjach życiowych dla części ludzi jest on „ambiwalentnie pociągający”, zapewniając poczucie zaspokojenia ambicji i chęci przewyciężenia praw rządzących światem.

Badania A. Meyer-Ginsbergowej, mimo że prowadzone były na niewielkiej grupie badanych osób, stanowią cenny wkład w poznawanie psychologicznych mechanizmów powstawania i utrzymywania się wierzeń religijnych oraz praktyk magiczno-przesądnych u ludzi wykształconych. O ich znaczeniu świadczyć może także fakt, że są podejmowane – rzecz jasna na podstawie nowszych (o szerszym *spectrum* analitycznym, uwzględniającym np. również czynniki socjologiczne) metod, technik i narzędzi badawczych, – także współcześnie, np. (w odniesieniu do uczonych) przez M. Libiszowską-Żółtkowską⁸².

Problematyka z pogranicza historii filozofii religii i psychologii religii była przedmiotem zainteresowań **Stanisława Agatstein-Gierowskiego** (1898–1972), filozofa religii (starszego brata poety M. Jastruna), nauczyciela języka polskiego i filozofii w szkołach średnich w Kolbuszowej i w Krośnie, utrzymującego jednak ściśle kontakty ze środowiskami akademickimi (m.in. z T. Kotarbińskim, W. Tatarkiewiczem, R. Ingardenem), jednego z współzałożycieli Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. Obok prac prezentujących filozoficzne i psychologiczne poglądy R. Euckena, H. Höffdinga, A. Messera, W. Jamesa, E. Boutroux, Agatstein-Gierowski podejmował też próby analizy problematyki metafizyczno-religijnej w dziełach M. Dąbrowskiej. Był zwolennikiem „realizmu krytycznego” o poglądach na naturę zjawisk

⁸² Por. M. Libiszowska-Żółtkowska: *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.

religijnych bliskich koncepcjom W. Jamesa i E. Boutrox⁸³. Przy interpretacji religijności łączył analizy czynników osobowościowych z badaniem psychobiologicznych uwarunkowań tych zjawisk, ujmując zarazem religię jako zjawisko uwarunkowane historycznie. Uważał, iż nie ma specyficznie religijnego uczucia, jak też specyficznie religijnych wierzeń; są one uczuciami i wierzeniami kształtowanymi z zewnątrz przez ideę świętości i obowiązku. Do jego najważniejszych religioznawczo prac należą: *Filozofia religii Rudolpha Euckena*, Kraków 1930; *Filozofia religii Haralda Höffdinga*⁸⁴; *Życie religijne Augusta Messera*⁸⁵; *William James jako psycholog i filozof religii*⁸⁶ i opublikowane już po II wojnie światowej artykuły: *Emil Boutroux jako filozof religii*⁸⁷; *Rudolf Eucken – filozof i krytyk religii*⁸⁸; *Ateistyczna religia Augusta Messera*⁸⁹; *Problematyka religii w twórczości Marii Dąbrowskiej*⁹⁰; *Moralność i religia w świetle filozofii Emila Boutroux*⁹¹.

Istotny wkład w rozwój rodzimych psychologicznych badań nad religią włożyli także badacze katoliccy. Ważnym obszarem zainteresowań wielu z nich były kwestie objawień „prywatnych”, stygmatów, mistycyzmu itp. Dyskusja wokół tych zagadnień zdominowana była często przez kwestię „prawdziwości” omawianych stanów religijnych i jako taką trudno ją zakwalifikować do naukowej psychologii, choć w toczonych polemikach używano także argumentacji psychologicznej. Religioznawczo najbardziej cenne były ówczesne katolickie badania na religijnością, traktowane jako ważne (ściśle praktyczne) zadanie psychologii pastoralnej. Pomimo tego, że ukierunkowane były one na duszasterską praktykę, miały znaczną (także teoretyczną) wartość naukową, zwłaszcza w pracach takich badaczy, jak: ks. E. Jełowicki, ks. S.L. Skibniewski, ks. J. Piśkorz, ks. H. Kazimierowicz, ks. P. Chojnacki, ks. H. Huet, ks. H. Weryński.

Zrozumienie dla rozwoju psychologii religii w Polsce widoczne jest w pracy docenta Uniwersytetu we Lwowie **ks. Eustachego Jełowickiego** (1886–1930)⁹², który w cyklu artykułów, opublikowanych w „Przeglądzie Powszechnym”, zatytułowanych *U progu współczesnej psychologii religii*⁹³, rozpoczął dość szczegółowe omawianie kształtowania się nowoczesnej psychologii religii, analizując literaturę psychologiczną (tu głównie prace W. Jamesa i A. Messera) i religioznawczą (H. Pinarda de la Boullaye); w konkluzji za

⁸³ Redakcja: Stanisław Agatstein-Gierowski (1989–1972), „Euhemer” 1972, nr 4, s. 146; J. Szmyd, *Psychologiczny obraz religijności i mistyki...*, dz.cyt., Cz. II. rozdz. XII: „Metafizyczna beziluzyjność”, a żywotność problemu religijnego. Z historii psychologii religii Stanisława Agatstein-Gierowskiego, s. 251–266.

⁸⁴ „Przegląd Filozoficzny” 1933, t. 36, s. 259–281 (sygnowane: St. Jerzy Agatstein).

⁸⁵ „Kultura i Wychowanie” 1937, z. 4, s. 34–45.

⁸⁶ „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 15, z. 4, s. 355–371; 1939–1946, t. 16, z. 1, s. 1–13 (sygnowane: S.J. Agatstein).

⁸⁷ „Euhemer” 1958, nr 6, s. 3–16.

⁸⁸ „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 73–84.

⁸⁹ Tamże, 1962, nr 3, s. 120–124.

⁹⁰ „Profil” 1968, nr 1, s. 7–16 (sygnowane: S. Gierowski).

⁹¹ „Znak” 1973, nr 231, s. 1161–1173.

⁹² F. German: *Jełowicki Eustachy (1886–1930)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1965, t. 11, s. 163–164; *U grobowców i mogił*, „Roczniki Katolickie” 1931, t. 9, s. 426–428; A. Pechnik: *Śp. ks. Eustachy Jełowicki*, „Gazeta Kościelna” 1930, t. 37, s. 188; K. Piętka: *Jełowicki Eustachy (1886–1930)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 598.

⁹³ „Przegląd Powszechny” 1930, t. 185, s. 142–156, 306–328; t. 186, s. 271–292 (odbitka – Kraków 1930).

inicjatora współczesnej psychologii religii ks. Jełowiecki uznał F. Schleiermachera. Niestety, rozpoczętej pracy nie udało mu się dokończyć z powodu przedwczesnej śmierci.

W końcowej fazie swojej działalności naukowej problematykę bliską psychologii religii podjął wykładowca wielu zachodnioeuropejskich uniwersytetów (Cambridge, Monachium, Bonn, Nijmegen i Lowanium) **ks. Stefan Leon Skibniewski** (1878–1942)⁹⁴, teolog, profesor filozofii (od 1938 r.) Uniwersytetu we Lwowie. Najważniejszymi jego pracami z interesującego nas zakresu są: *Psychologia w obcowaniu kapłańskim*, Lwów 1935; *Psychologiczna diagnoza powołania kapłańskiego. Podręcznik naukowy*, Lwów 1936; *Naukowe zasady duszoznawstwa czyli psychognozji. Dla użytku kół duchownych*, Lwów 1938; *Dusza w świetle badań psychologii katolickiej*, Lwów 1938. Chociaż prace ks. Skibniewskiego wyraźnie były kierowane do księży-duszpasterzy, to swoje analizy psychologiczne wyprowadzał on na podstawie gruntownej znajomości ówczesnych trendów badawczych, występujących zarówno w psychologii, jak też psychologii religii.

W ramach zainteresowań duszpasterskich interesujące z punktu widzenia psychologii religii prace pisał także publicysta, popularyzator teologii i psychologii **ks. Julian Piskorz** (1891–1954). Obok takich prac, jak: *Odstępstwo od wiary*⁹⁵; *Psychologia upadku i pokuty*⁹⁶; *Psychologia religijna i jej znaczenie dla homiletyki*⁹⁷, na szczególne podkreślenie zasługuje ciekawy szkic: *Psychologia religii wsi polskiej*⁹⁸, w którym dokonując szczegółowej analizy stanu religijności wsi polskiej, autor stwierdził, że znajduje się owa religijność w przededniu głębokich przeobrażeń, co stawia przed duszpasterzami nowe wyzwania. Aby im sprostać, niezbędne jest studiowanie najnowszych osiągnięć psychologii, które należy wykorzystywać w pracy duszpasterskiej.

Szczególnym przedmiotem zainteresowań ks. Piskorza była kwestia psychologii duszpasterstwa kobiet. Opublikował interesujące studia: *Psychologia kobiety jako problem duszpasterski*, Lwów 1936⁹⁹ oraz (już po II wojnie światowej) *Duszpasterstwo kobiet w świetle psychologii*¹⁰⁰. Weszły one w skład monografii *Psychologia duszpasterska kobiet*, Lublin 1958, która ukazała się już po śmierci autora. Ks. Piskorz postulował w niej konieczność wykorzystywania zdobyczy psychologii doświadczalnej w działalności pedagogicznej, dydaktycznej i duszpasterskiej.

Jednym z czołowych polskich katolickich psychologów religii, także znawcą i propagatorem religioznawstwa (jako samodzielnej i ważnej dla teologii dyscypliny naukowej), był **ks. Henryk Kazimierowicz** (1896–1942). Z dostępnych nam (niestety nader skąpych) danych biograficznych wiadomo, że był doktorem teologii i filozofii oraz duszpasterzem w Pińsku, Stolinie i Mielniku nad Bugiem, a także publicystą „Przegląd-

⁹⁴ Bliżej o ks. S. Skibniewskim zob. ks. dr S. Szydelski: *Ks. Stefan Leon Skibniewski, myśliciel i apologeta*, „Ateneum Kapłańskie” 1948, t. 48, s. 281–287, 368–374, 494–500; R. Ingarden: *Ks. Stefan Leon Skibniewski* [w:] *Wspomnienia o filozofach zmarłych. 1939–1945*, Warszawa 1949, s. 41. Por. też ks. L. Grzebień SJ: *Skibniewski Stefan Leon (1878–1942)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, dz.cyt., 1983, t. 7, s. 108–109.

⁹⁵ „Gazeta Kościelna” 1927, t. 34, s. 28–32, 40–46, 52–56, 64–66, 76–80, 88–92.

⁹⁶ „Gazeta Kościelna” 1928, t. 35, s. 366–369, 390–394, 402–406, 414–417, 426–429, 438–441, 462–465, 474–477, 494–501, 510–512, 522–526.

⁹⁷ „Przegląd Homiletyczny” 1929, t. 7, s. 81–93, 179–190.

⁹⁸ „Ateneum Kapłańskie” 1938, t. 42, s. 245–260; 342–359.

⁹⁹ Wydane zrazu w „Gazecie Kościelnej” 1935, t. 42, s. 493–495, 507–509, 520–522.

¹⁰⁰ „Ateneum Kapłańskie” 1949, t. 51, s. 355–363; 1950, t. 52, s. 47–55.

du Katolickiego”, gdzie zamieścił wiele prac o walorach religioznawczych¹⁰¹. Szczególnym przedmiotem jego zainteresowań była psychoanaliza. Ks. Kazimierowicz przygotowywał obszerną pracę pt. *Psychoanaliza w zastosowaniu duszpasterskim*. Opublikował z niej (niestety) tylko fragmenty: *Katolicyzm w świetle psychoanalizy*¹⁰², *Psychoanaliza w konfesjonale*¹⁰³. W artykułach tych podkreślał przydatność (rzecz jasna właściwie rozumianych i stosowanych) metod psychoanalitycznej analizy osobowości zarówno do badań nad katolicyzmem, jak też w praktycznej działalności duszpasterskiej. Za zakresu psychologii religii (a ściślej etnopsychologii), ogłosił on jeszcze ciekawe prace *Rodzina pierwotna w świetle etnologii i etnopsychologii*¹⁰⁴, *Teoria emocjonalnej genezy religii*¹⁰⁵, *Z psychologii sekty*¹⁰⁶, *Dogmat a religia osobista*¹⁰⁷. Widać w nich bardzo dobrą jego znajomość ówczesnej literatury przedmiotu i sporów, jakie toczyły się wówczas wokół poruszanych zagadnień.

Problematyce praktycznej przydatności nauki o religiach świata dla księży i teologów w ich codziennej pracy duszpasterskiej poświęcił ks. Kazimierowicz m.in. takie prace, jak: *Religioznawstwo jako współczynnik wykształcenia teologicznego*¹⁰⁸; *Pierwiastki religioznawcze w zagadnieniu unijnem*¹⁰⁹; *Laicyzm a sakralizm*¹¹⁰; *Catholica sunt non leguntur*¹¹¹. Wskazywał w nich na spójność religioznawstwa empirycznego z wykształceniem teologicznym, na możliwości jego wykorzystania w łagodzeniu sporów międzywyznaniowych, interreligijnych i światopoglądowych. W ostatniej z wymienionych prac ubolewał, że przekazywanie wiernym treści teologicznych nie spotyka się z należyтым odbiorem, gdyż jest często niezrozumiałe i nudne. Przeciwstawiał tu teologom religioznawców, którzy o sprawach religii potrafią mówić z pasją i zajmująco. Zrecenzował także krytycznie J.W. Dawida: *Psychologię religii*¹¹², podkreślając jednakże jej zalety jako opracowania zagadnień podmiotowej strony religii, pochodzącego od badacza niebędącego duszpasterzem.

W obrębie zainteresowań filozoficznych i metodologicznych problematykę z zakresu psychologii religii podejmował także **ks. Piotr Chojnacki** (1897–1969)¹¹³. Po za-

¹⁰¹ Poza biograficznymi danymi, które w tekście przytoczono, wiadomo, że zginął tragicznie w transporcie z KZ Dachau (inw. z 10. VIII. 1942). Por. ks. W. Jacewicz SDB, ks. J. Woś SDB: *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską*, Warszawa 1978, z. 4, s. 425 i 463. Znamienne, że nie odnotowują ks. H. Kazimierowicza *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, dz.cyt. ani *Encyklopedia Katolicka KUL*.

¹⁰² „Przegląd Katolicki” 1931, nr 29, s. 451–452; nr 30, s. 468–470, nr 31, s. 485–487.

¹⁰³ Tamże, 1932, nr 30, s. 473–474, nr 31, s. 487–489; nr 32, s. 500–502; nr 33, s. 522–524; nr 34, s. 533–535.

¹⁰⁴ Tamże, 1930, nr 27, s. 417–419; nr 28, s. 433–435; nr 29, s. 452–454; nr 30, s. 467–468.

¹⁰⁵ Tamże, 1931, nr 5, s. 65–67; nr 6, s. 81–83.

¹⁰⁶ Tamże, 1931, nr 9, s. 131–132.

¹⁰⁷ Tamże, 1931, nr 16, s. 243–244; nr 17, s. 261–264.

¹⁰⁸ Tamże, 1930, nr 17, s. 259–260.

¹⁰⁹ Tamże, 1930, nr 24, s. 369–371.

¹¹⁰ Tamże, 1932, nr 48, s. 760–762; nr 49, s. 776–778.

¹¹¹ Tamże, 1934, nr 18, s. 287–288.

¹¹² H. Kazimierowicz: *J. Wł. Dawid, Psychologia religii. Nakł. Naszej Księgarni, Warszawa 1933*, „Przegląd Katolicki” 1934, nr 26, s. 423.

¹¹³ Szerzej o działalności ks. P. Chojnackiego zob. Komitet redakcyjny: *Od Redakcji. Ks. prof. dr Piotr Chojnacki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 2, s. 5–16 (bibliogr., s. 12–16); ks. J. Chalcarz: *Zgon ks. prof. dr Piotra Chojnackiego*, „Collectanea Theologica” 1969, nr 4, s. 149–150; H. Waśkiewicz: *Ks. Prof. dr Piotr Chojnacki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1971, z. 1, s. 100–101; M. Szyszkowska: *Piotr Chojnacki*, „Ruch Filozoficzny” 1974, nr 2–3, s. 133–138; ks. L. Grzebień SJ: *Chojnacki Piotr (1897–*

kończonych w 1921 r. studiach z filozofii we Fryburgu Szwajcarskim studiował także w École Supérieure des Sciences Politiques et Sociales w Lowanium, a następnie (1923–1925) w Institut Supérieur de Psychologie oraz Collège de France. W roku 1927 uzyskał habilitację i podjął wykłady na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, pierwotnie jako docent, a następnie profesor zwyczajny. W latach okupacji był jednym z organizatorów tajnego UW. Profesorem zwyczajnym został w 1947 r. W latach 1954–1967 pracował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej. Głównym przedmiotem jego rozważań filozoficznych była filozofia Tomasza z Akwinu i związki tomizmu z innymi systemami filozoficznymi. Na marginesie tych zainteresowań podejmował ks. Chojnacki także problematykę z zakresu psychologii religii. Do najważniejszych prac z tej tematyki zaliczyć należy: (rozprawę habilitacyjną) *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Kielce 1927; *Najnowsze kierunki psychologiczne i ich wpływ na filozofię*, Kielce 1927; *Z psychologii światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1933; *Psychologia niewiary i nawrócenia*¹¹⁴; *Pojęcie duszy w świetle psychologii empirycznej*, Warszawa 1939. Już po II wojnie światowej ks. Chojnacki opublikował jeszcze prace: *Poradnictwo psychologiczne na usługach duszpasterstwa*, Poznań 1947 oraz *Spółczesność a osobowość jednostek*¹¹⁵.

Ks. Chojnacki był orędownikiem empirycznej psychologii i stosowania jej do zagadnień epistemologicznych, gdyż uważał, że psychologia filozoficzna uprawiana niezależnie od badań empirycznych łatwo może zbłądzić na manowce rozważań abstrakcyjnych, pozbawionych realnych podstaw. Interesując się psychologią behawiorystyczną, ks. Chojnacki rozróżniał noetyczną i biologiczną koncepcję świadomości (*Noetyczna i biologiczna koncepcja świadomości*, Kraków 1938). Sądził, że takie rozróżnienie prowadzić może do głębszego wyjaśnienia trudności wysuwanych przez behawiorystów w stosunku do sposobu traktowania zmysłowych przejawów życia psychicznego.

Zainteresowania możliwościami adaptacji ówczesnych teorii psychologicznych i psychiatrycznych do działalności duszpasterskiej widoczne są również w pracach **ks. Stanisław Hueta** (1904–1961)¹¹⁶, który badania nad tymi zagadnieniami uwieńczył w 1938 r. habilitacją na Uniwersytecie Jagiellońskim z teologii pastoralnej. Do II wojny światowej działał jako duszpasterz. Właściwą karierę akademicką rozwinął już po jej zakończeniu. Do najważniejszych jego dzieł dotyczących psychologii religii zaliczyć należy: *Psychoanaliza a sakrament pokuty*¹¹⁷; *Teorie psychiatryczne w świetle nauki katolickiej*¹¹⁸; *Psychiatria duszpasterska*¹¹⁹. Już po II wojnie światowej ks. Huet związał się z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie był (od 1953 r.) profesorem, a następnie z Akademią Teologii Katolickiej. W okresie tym opublikował jeszcze podręcznik: *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychologii*. *Wykłady uniwersyteckie*, Warszawa 1951, t. 1; 1956, t. 2 oraz artykuł: *Trudności psychiczne*

1969) [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, dz.cyt., 1983, t. 5, s. 198–200; Chojnacki Piotr Julian [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, dz.cyt., 1983, cz. I, z. 1, s. 213–215.

¹¹⁴ „Przegląd Powszechny” 1935, t. 205, s. 161–177.

¹¹⁵ „Ateneum Kapłańskie” 1947, t. 45, s. 266–272.

¹¹⁶ Ks. L. Grzebień SJ.: *Huet Stanisław (1904–1961)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich...*, dz.cyt., 1983, t. 5, s. 555–556.

¹¹⁷ „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 40, s. 225–246, 345–366, 454–477 (też odbitka: Włocławek 1937).

¹¹⁸ Tamże, 1938, t. 42, s. 261–275.

¹¹⁹ Tamże, 1947, t. 47, s. 37–49, 174–184, 281–291, 420–429; 1948, t. 49, 45–51; 1949, t. 51, s. 145–194.

w *praktyce sakramentu pokuty*¹²⁰, a także monografię *Cnota religijności*, Warszawa 1954¹²¹.

Do rozwoju rodzimych badań nad religijnym komponentem światopoglądu młodzieży przyczynił się także **ks. H. Weryński** (1892–1984)¹²². Współ z wybitnymi polskimi psychologami S. Szumanem i J. Pieterem, wydał on studium *Psychologia światopoglądu młodzieży. Idealizm, filozofia, religia. Opracowana na podstawie dzienników młodzieży*, Warszawa–Lwów 1933, do którego ks. H. Weryński opracował (z inspiracji S. Szumana) rozdział: *Problem religijny w światopoglądzie i przeżyciach młodzieży*. Przedmiotem badań były zebrane przez S. Szumana w Studium Pedagogicznym UJ dzienniki młodzieży (łącznie 20 dzienników) oraz ankiety, skonstruowane w Seminarium Psychologii Pedagogicznej UJ, które poddano analizom kwalitatywnym i statystycznym. Wyniki badań pozwoliły Weryńskiemu na opracowanie syntezy, ukazującej cechy charakterystyczne poszczególnych etapów kształtowania się dziecięcej i młodzieńczej religijności w ich dynamice i złożoności. Ks. Weryński wywodził religijność indywidualną z występującej powszechnie, lecz kształtowanej osobniczo, „immanentnej dyspozycji religijnej”. Swoje badania nad religijnością młodzieży prowadził w nawiązaniu do ówczesnych opracowań tych zagadnień L. Boppa, Ch. Bühlera, G. Bohnego, J. Hoffmana, a zwłaszcza E. Eichelego. Choć współcześnie można wysunąć wiele zastrzeżeń wobec metodologicznych niedostatków prowadzonych przez ks. Weryńskiego badań religijności w strukturze światopoglądu (np. uogólnienia dokonywane na stosunkowo niewielkim materiale empirycznym), to podkreślić warto, że doszedł on do wielu trafnych spostrzeżeń, potwierdzonych także w dużo późniejszych i znacznie szerzej już zakrojonych badaniach¹²³.

W zakończeniu prezentacji katolickich badań w zakresie psychologii religii wspomnieć jeszcze należy, że pewien wkład w ich rozwój w analizowanym tu okresie (do 1939 r.) wnieśli także m.in. ks. A. Bardecki, ks. M. Klepacz oraz autor *Apologetyki totalnej*, Warszawa 1937¹²⁴, ks. W. Kwiatkowski. Rozpoczęli oni swoje psychologiczne badania nad religią jeszcze przed II wojną światową, jednak zasadnicze ich prace z zakresu psychologii religii powstały już po wojnie. Podobnie było w przypadku czołowego polskiego, katolickiego filozofa i psychologa religii (właściwego twórcy powojennej rodzimej katolickiej psychologii religii) **ks. Józefa Pastuszki** (1897–1989), który pierwsze

¹²⁰ „Homo Dei” 1951, t. 20, s. 682–697.

¹²¹ Próbę podsumowania powojennego okresu działalności ks. S. Hueta podjęła E. S[yzdek]: *Prace ks. Stanisława Hueta*, „Euhemer” 1958, nr 2, s. 62–63.

¹²² Bliżej o życiu i działalności ks. H. Weryńskiego zob. B. Nowak: *85-lecie urodzin ks. plk. mgr. Henryka Weryńskiego*, „Kierunki” 1977, nr 31, s. 4; M.J. Szczepkowski: „Katolicy radykalni”, „Argumenty” 1984, nr 52–53, s. 21. Najpełniejszy obraz badań ks. H. Weryńskiego nad światopoglądem młodzieży podaje J. Szmyd: *Religijność wieku młodzieńczego – z badań ks. Henryka Weryńskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 1, s. 65–82.

¹²³ Z licznej literatury na ten temat por. np. H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska: *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*, „Studia Religioznawcze” 1979, z. 4, s. 37–81; H. Grzymała-Moszczyńska: *Postawy młodzieży akademickiej wobec religii: struktura i dynamika*, Kraków 1981.

¹²⁴ Polemiczne względem religioznawstwa treści zawiera *Wstęp* § 1: *Stosunek apologetyki do nauk religioznawczych i teologicznych*, s. 23–36, a także § 2: *Metoda badań rzeczywistości religijnej*, s. 37–41.

prace z pogranicza filozofii religii i psychologii religii zaczął pisać jeszcze w okresie międzywojennym, jednak jego najważniejsze opracowania przypadają już na okres PRL¹²⁵.

¹²⁵ Por. ks. W. Prężyna: *Religijny wymiar człowieka w ujęciu ks. prof. Józefa Pastuszki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1990, nr 1–4, s. 127–137; ks. Z. Chlewiński: *Ks. prof. Józef Pastuszka: Szkic biograficzny (1897–1989)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1990, nr 1–4, s. 51–60; ks. J. Mandziuk, ks. A. Skwara: *Pastuszka Józef* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1981–1993*. Pod red. ks. J. Mandziuka, Warszawa 1995, t. 8, s. 440–448.

WKŁAD ORIENTALISTÓW W ROZWÓJ BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

Szkice z dziejów polskiej orientalistyki. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, t. 1; 1966, t. 2; 1969, t. 3, pod red. J. Reyhmana; H. Willman-Grabowska: *Indianistyka w Polsce i studia jej pokrewne* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior., Warszawa 1957, t. 1, s. 237–250; M. Marciniak: *Polskie badania archeologiczne w Egipcie* [w:] E. Drioton: *Egipt faraonów*, Warszawa 1970, s. 269–296; J. Lipiński: *Rozwój egiptologii w Polsce*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1974, t. 18, s. 128–147; ks. L. Stachowiak: *Rozwój nauk biblijnych w XIX i początkach XX wieku (z ogólną charakterystyką okresu międzywojennego)* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. I, s. 31–66; tenże: *Katolicka biblistyka polska w latach 1900–1945* [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Praca zbior. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1978, s. 551–567; T. Margul: *Wkład uczonych polskich do poznania myśli indyjskiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1980, nr 1, s. 56–68; W. Bator *Religioznawstwo egiptologiczne w Polsce* [w:] *Religie Wschodu Starożytnego*. Pod red. W. Batora, „Nomos” 1999, nr 26–27, s. 37–53.

Do rozwoju polskich badań religioznawczych przyczynili się także orientaliści. Religie Bliskiego i Dalekiego Wschodu były przedmiotem zainteresowań wielu dotychczas już omówionych badaczy, jednak systematyczne i w pełni rozwinięte studia nad tymi religiami zawdzięczamy rodzimym orientalistom.

Pionierem i organizatorem polskiej orientalistyki był wybitny mongolista i altaista **Władysław Kotwicz** (1872–1944). Pochodził on z rodziny tatarskiej i już w czasie studiów na Wydziale Języków Wschodnich Uniwersytetu w Petersburgu prowadził badania w zakresie filologii mongolskiej, mandżurskiej i chińskiej. Po ich zakończeniu w 1895 r., nie tracąc kontaktu z Uniwersytetem, podjął pracę jako urzędnik w Sekcji Wschodniej Kancelarii Ministra Skarbu, gdzie pracował do 1917 r. Jako delegat tegoż ministerstwa działał Kotwicz także w Rosyjskim Komitecie Badań Azji Środkowej i Wschodniej, wywierając znaczny wpływ na politykę badawczą tej instytucji. Między innymi to właśnie dzięki jego zabiegom (wspomniany już wyżej) B. Piłsudski mógł prowadzić badania wśród tunguskich Oroków, Olczów i Goldów. Ponadto dla potrzeb Ministerstwa Skarbu przy dużym współudziale Kotwicza opracowano dwutomowe *Opisanije Mandżurii*, S. -Peterburg 1897 oraz szczególnie cenne trzytomowe *Opisanije Korei*, S. -Peterburg 1900. Od roku 1900 Kotwicz prowadził także (jako docent prywatny) zajęcia na Uniwersytecie w zakresie filologii mongolskiej, kałmuckiej i mandżurskiej. W roku 1917 został etatowym docentem, a po roku profesorem. Po rewolucji w 1917 r. W. Kotwicz prowadził nadal zajęcia na petersburskim Uniwersytecie w ramach nowo utworzonego Wydziału Nauk Społecznych, gdyż w 1919 r. Wydział

Języków Wschodnich zlikwidowano. Obok tego wydziału działał na tamtejszym Uniwersytecie Instytut Naukowo-Badawczy Historii Porównawczej Języków i Literatur Zachodu i Wschodu im. A. Wiesiołowskiego, do którego zorganizowania w 1921 r. Kotwicz znacznie się przyczynił i w którego pracach (w sekcji orientalnej) czynnie uczestniczył. W roku 1920 Kotwicz przyczynił się także do powstania Piotrogradzkiego (później Leningradzkiego) Instytutu Żywych Języków Wschodnich, gdzie powierzono mu godność pierwszego dyrektora, które to stanowisko piastował w latach 1920–1922. W roku 1924 powołano go na członka korespondenta Akademii Nauk ZSRR. W roku 1926 został Kotwicz członkiem korespondentem, a 1927 r. członkiem czynnym PAU. Od roku 1924 był również członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego we Lwowie.

Po powrocie w 1923 r. do Polski Kotwicz otrzymał propozycję pracy w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie i w Uniwersytecie Jagiellońskim. Przyjął propozycję lwowskiego Uniwersytetu, dlatego że przystąpiono tam do organizowania Instytutu Orientalistycznego. Współorganizatorami tego Instytutu byli: jego znajomy z Petersburga Jan Czekanowski i Andrzej Gawroński. We Lwowie utworzono dlań jako profesora zwyczajnego Katedrę Filologii Dalekiego Wschodu. Współ z wspomnianymi wyżej uczonymi (a także innymi lwowskimi orientalistami) Kotwicz założył w 1922 r. Polskie Towarzystwo Orientalistyczne i został jego pierwszym prezesem, którą to funkcję (z krótką przerwą 1936–1937) pełnił aż do śmierci. Towarzystwo to stanowiło płaszczyznę integracji polskiej orientalistyki. W latach 1931–1938 zorganizowało siedem Zjazdów Orientalistów Polskich, na których obecna była także problematyka religioznawcza. Od roku 1927 (po śmierci A. Gawrońskiego) Kotwicz był również redaktorem „Rocznika Orientalistycznego”, z którym współpracował już od powstania tego pisma w 1914 r. Napotkawszy na trudności natury finansowej w jego wydawaniu, Kotwicz założył i sam finansował serię „Collectanea Orientalia”, na którą w latach 1932–1939 złożyło się 16 tomów¹.

Choć głównym przedmiotem zainteresowań Kotwicza była mongolistyka, mandżurytyka, turkologia i filologia porównawcza języków altajskich, zajmował się również dziejami ludów Azji Środkowowschodniej, jak też przy okazji swoich badań językoznawczych często poruszał problematykę przekonań religijnych badanych przez siebie ludów. Ponadto znaczna część jego badań lingwistycznych prowadzona była na tekstach o charakterze religijnym. Najważniejszymi pracami Kotwicza są *Studia nad językami altajskimi*²; *Mongolskije nadpisi w Erdeni-dzu*, Piotrograd 1917; *Mandżurskaja literatura*³ i *Mandżurskij fond*⁴ (zawierająca liczne informacje o literaturze taoistycznej w języku mandżurskim). Warto też przypomnieć artykuł Kotwicza *Kilka uwag o tzw. „Babach kamiennych”*⁵ oraz jego prace poświęcone wkładowi Polaków (J. Potockiego,

¹ Szerzej o W. Kotwicz jako uczonym pisze M. Lewicki: *Władysław Kotwicz (20.III.1872–3.X.1944)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbiorowa pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 7–30. *Bibliografię prac Władysława Kotwicza* opracowała M. Kotwiczówna, „Rocznik Orientalistyczny” 1953, t. 16 [w całości poświęcony uczczeniu W. Kotwicza], s. XXXI–XLVIII. Por. też A. Zajączkowski: *Kotwicz Władysław (1872–1944)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1968–1969, t. 14, s. 507–508 oraz *Kotwicz Władysław* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, Wrocław 1984, s. 157–160.

² „Rocznik Orientalistyczny” 1953, t. 16, s. 1–79.

³ „Literatura Wostoka” 1920, s. 116–127.

⁴ Opublikowane w *Azjatskij Muziej Rossyjskoj Akademii Nauk 1818–1918*, Petersburg 1920, s. 66–68.

⁵ „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1928, nr 4, s. 3–8.

A. Muchlińskiego i badacza buddyzmu lamajskiego J. Kowalewskiego) do poznania Dalekiego Wschodu, z których najcenniejsza z religioznawczego punktu widzenia jest monografia *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*, Wilno 1935. Kotwicz był ponadto autorem licznych artykułów orientalistycznych napisanych dla rosyjskiej encyklopedii Brockhousa i Efrona, jak też dla polskiej *Encyklopedii Powszechnej Ultima Thule*.

Do grona pionierów rodzimych badań orientalistycznych zalicza się także działający w Uniwersytecie Jagiellońskim islamista **Tadeusz Kowalski** (1889–1948). Po studiach arabistycznych w Wiedniu, Strasburgu i Kolonii i krótkim (1912–1914) okresie pracy w Instytucie Orientalistyki w Wiedniu habilitował się on w Krakowie w 1914 r., gdzie jako docent zaczął prowadzić zajęcia z „filologii Wschodu muzułmańskiego”. W roku 1919 skutkiem starań zasłużonego krakowskiego językoznawcy J. Rozwadowskiego powstała na Jagiellońskiej Wszechnicy pierwsza w Polsce katedra „filologii orientalnej”, którą objął (i kierował aż do swej śmierci) T. Kowalski, początkowo jako profesor nadzwyczajny, a od 1921 r. jako profesor zwyczajny. Uchodził za najbardziej wszechstronnego polskiego orientalistę okresu międzywojennego. Badał języki, literaturę, historię i folklor turecki (jest jednym z twórców polskiej turkologii), perski, arabski, a także język i kulturę Karaimów. W uznaniu zasług naukowych został w 1927 r. członkiem korespondentem, a w 1932 r. członkiem czynnym PAU. W latach 1936–1939 był sekretarzem Wydziału I PAU, a w latach 1938–1948 sekretarzem generalnym PAU. Ponadto w latach 1918–1948 był kolejno sekretarzem, dyrektorem Wydawnictw i przewodniczącym Komisji Orientalistycznej AU (później PAU). T. Kowalski był także członkiem licznych międzynarodowych organizacji i towarzystw naukowych. Brał czynny udział w pracach Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego od jego założenia (1923), bądź to jako członek Zarządu, bądź też jako wiceprezes. W roku 1947 na krótko przed śmiercią został prezesem PTO. Po wybuchu II wojny światowej Kowalski został wraz z grupą innych krakowskich profesorów i pracowników nauki uwięziony i przebywał w więzieniach w Krakowie i we Wrocławiu oraz w obozie w Oranienburgu (do 1940 r.). Po powrocie do Krakowa resztę okupacji przepracował w Bibliotece Jagiellońskiej, gdzie opiekował się zbiorami orientalnymi⁶.

Szczególnym polem religioznawczych zainteresowań T. Kowalskiego były studia nad Koranem. Wyrazem zainteresowań Kowalskiego islamem była praca *Na szlakach islamu. Szkice z historii kultury ludów muzułmańskich*, Kraków 1935, natomiast z zakresu iranistycznych zainteresowań T. Kowalskiego szczególnie cenna jest jego dwutomowa praca *Studia nad „Šāh-nāme”*, Kraków 1952–1953, wydana pośmiertnie jako dwa ostatnie tomy Prac Komisji Orientalistycznej PAU. Warto również przypomnieć, że w serii *Monumenta Poloniae Historica* ukazała się w 1946 r. w Krakowie wzorowo przezeń opracowana *Relacja Ibrāhīma ibn Ja'kūba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Berkīego*, ważne dzieło do poznania dziejów Słowiańszczyzny.

⁶ Bliżej o naukowej działalności T. Kowalskiego pisze A. Zajączkowski: *Tadeusz Kowalski i jego prace orientalistyczne (21.VI.1889–5.V.1948)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbiorowa pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 31–41. Por. też hasło A. Zajączkowskiego: *Kowalski Tadeusz Jan (1889–1948)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1968–1969, t. 14; 569–570; oraz hasło *Kowalski Tadeusz Jan* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, dz.cyt., s. 164–167. Zob. także H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religioznawcze” 1987, z. 20, s. 57.

Uczniem (w 1932 r. doktorat z badań nad językiem karaïmskim) T. Kowalskiego był wybitny polski turkolog, arabista i iranista, profesor (od 1935 r.) Uniwersytetu Warszawskiego **Ananiasz Zajączkowski** (1903–1970)⁷. Do roku 1939 opublikował ważne prace: *Studia nad językiem staroosmańskim. 2. Wybrane rozdziały z anatolijsko-tureckiego przekładu Koranu*, Kraków 1937 oraz *Przekłady Trenów Jeremjasza w narzeczu trocko-karaïmskim*⁸. Przedmiotem jego szczególnych zainteresowań była historia, kultura i religia Karaïmów (był zwierzchnikiem polskich Karaïmów). Zainteresowania te uwieńczył monografią *Karaïms in Poland. History. Language, Folklore, Science*, Warszawa 1963. Do II wojny światowej jego najważniejszymi pracami z interesującego nas zakresu były: *Życie i działalność b. p. A. Firkowicza (1785–1874)*⁹; *Literatura karaïmska (szkic bibliograficzny)*¹⁰; *Unikanie wyrażen antropomorficznych w przekładach karaïmskich*¹¹; *Opis podróży do Ziemi Świętej*¹²; *Karaïmi na Wołyniu*, Równe 1933¹³.

Islamistą, podejmującym badania religioznawcze, był także arabista, profesor Uniwersytetu we Lwowie **Zygmunt Smogorzewski** (1884–1931). Karierę naukową rozpoczął w 1912 r. jako docent Uniwersytetu w Petersburgu, następnie pracował w dyplomacji, pierwotnie rosyjskiej, a później (1919–1924) także polskiej. W latach 1924–1931 był współorganizatorem Katedry Historii i Filologii Wschodu Muzułmańskiego. Cenna dla religioznawstwa jest jego praca *Źródła abadyckie do historii islamu*, Lwów–Warszawa 1929. Prowadził liczne wykłady o islamie dla studentów Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu we Lwowie. W roku akademickim 1925/1926 wykład taki zatytułowany był *Muhammad i Koran*¹⁴; w latach 1926/1927 i 1927/1928 *Idee polityczne i religijne panujące w islamie*¹⁵, a w 1928/1929 *Szytyzm i charydżytyzm*¹⁶.

Przechodząc do omawiania polskich badań na religiach Dalekiego Wschodu, podkreślić należy wkład w rozwój polskich badań nad religiach Indii A. Gawrońskiego i S. Schayera. **Andrzej Gawroński** (1885–1927) był wybitnym polskim znawcą języków indoeuropejskich. Studiował początkowo we Lwowie, a następnie w Lipsku m.in. u znanego indianisty E. Windischa, który uważał go za swojego najzdolniejszego ucznia i zarazem najwybitniejszego ówczesnego sanskrytologa. A. Gawroński był bez wątpienia językowym geniuszem. Kończąc studia, znał prawie wszystkie języki europejskie. W toku dalszych studiów poznał jeszcze wiele innych języków, tak że znał ich

⁷ Szerzej o A. Zajączkowskim zob. E. Tryjarski: *Bolesna strata turkologii polskiej. (Wspomnienie o prof. Ananiaszu Zajączkowskim)* „Przegląd Orientalistyczny” 1970, nr 3, s. 281–284; tenże: *Pamięci prof. Ananiasza Zajączkowskiego*, tamże: 1971, nr 3, s. 271–288; S. Kałużyński: *Działalność organizacyjna prof. A. Zajączkowskiego*, tamże, s. 276–279; J. Bielawski: *Prace iranistyczne i arabistyczne prof. A. Zajączkowskiego*, tamże, s. 279–282; tenże: *Uczony i badacz kultury Orientu. Wspomnienie o Ananiaszu Zajączkowskim, 1903–1970*, „Kultura i Społeczeństwo” 1970, nr 4, s. 10–13.

⁸ „Rocznik Orientalistyczny” 1931–1932, t. 8, s. 181–192; 1934, t. 10, s. 158–178; 1936, t. 11, s. 94–95.

⁹ „Myśl Karaïmska” 1925, z. 2, s. 11–19.

¹⁰ Tamże, 1926, z. 3, s. 7–17.

¹¹ Tamże, 1929, z. 2, s. 9–24.

¹² Tamże, 1930–1931, z. 3–4, s. 26–42.

¹³ Szerzej o wkładzie A. Zajączkowskiego w rozwój karaïmoznawstwa zob. A. Dubiński: *Prace karaïmoznawcze prof. Ananiasza Zajączkowskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 1971, nr 3, s. 282–285.

¹⁴ „Rocznik Orientalistyczny” 1925, t. 3, s. 335.

¹⁵ Tamże, 1926, t. 4, s. 310; 1927, t. 5, s. 247.

¹⁶ Tamże, 1928, t. 6, s. 268.

teoretycznie i praktycznie ponad 60. Uchodził za wybitnego znawcę (oprócz sanskrytu, którego nauczył się sam w latach gimnazjalnych) celtyckiego, bretońskiego i nowoormiańskiego¹⁷.

W roku 1907 Gawroński doktoryzował się na podstawie pracy *Sprachliche Untersuchungen über das Mrccchakatika und das Daśakumāracarita*, Leipzig 1907. Jako językoznawca należał do najwybitniejszych przedstawicieli psychologizmu w teorii języka. Dla religioznawstwa najcenniejsza była jego działalność translatorska. Przetłumaczył na język polski znaną pracę P. Deussena: *Zarys filozofii indyjskiej z dodatkiem o filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej*, Lwów 1914, która w naszych warunkach pełniła rolę pierwszego akademickiego podręcznika filozofii indyjskiej. Przetłumaczył także tekst R. Tagore: *Sadhana. Urzeczywistnienie życia*, Warszawa 1914. Gawroński nie napisał wiele prac *stricte* religioznawczych, ale warto przypomnieć jego *Studies about the Sanscrit Buddhist Literature*, Kraków 1919 oraz szkic *Nauka Upaniszadów* [Warszawa 1937]¹⁸, a także wydane już po II wojnie światowej *Początki dramatu indyjskiego a sprawa wpływów greckich*, Kraków 1946.

Uczniem A. Gawrońskiego był **Stanisław Schayer** (1899–1941), najwybitniejszy polski propagator filozofii buddyjskiej okresu międzywojennego. Po studiach z zakresu filologii klasycznej, w trakcie których pozostawał pod dużym wpływem R. Gansinca, S. Schayer kontynuował – w latach 1919–1923 – studia filozoficzne i indianistyczne na uniwersytetach w Heidelbergu, Fryburgu Bryzgowijskim (gdzie obronił doktorat na podstawie pracy: *Vorarbeiten zur Geschichte der mähāyanistischen Erlösungslehren*) oraz w Monachium.

Swoją naukową działalność S. Schayer rozpoczął od objęcia w 1924 r. stanowiska docenta filologii staroindyjskiej na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie habilitował się w wieku 25 lat u A. Gawrońskiego. Wiązało się to z formalnym prawem prowadzenia wykładów, ale nie zapewniało środków utrzymania. W roku 1926 S. Schayer przeniósł się na stałe do Warszawy, gdzie od 1929 r. podjął pracę w Uniwersytecie Warszawskim, jako zastępca profesora na katedrze filozofii. W międzyczasie pracował jako nauczyciel. Dopiero z końcem 1929 r. otrzymał jako docent pracę w katedrze językoznawstwa porównawczego, a z końcem 1930 r. został profesorem nadzwyczajnym filologii indyjskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Stanowisko to było mu pomocne

¹⁷ Szerzej o działalności A. Gawrońskiego zob.: *Śp. Andrzej Gawroński*, „Rocznik Orientalistyczny” 1926, t. 4, s. I–VII; S. Stasiak: *Andrzej Gawroński jako indianista*, tamże, s. VIII–XXI; E.H. Johnston: *Andrzej Gawroński and Sanskrit Textual Criticism*, tamże, 1936, t. 12, s. 209–215; E. Śluszkiewicz: *Wspomnienie o Andrzeju Gawrońskim w dziesięciolecie zgonu*, tamże, s. 216–230; H. Willmanowa-Grabowska: *Przed dziesięciu laty. (Garść wspomnień o Andrzeju Gawrońskim)*, tamże, s. 231–236; K. Nitsch: *Andrzej Gawroński 1885–1927*, „Język Polski” 1927, t. 12, s. 1–5; tenże: *Andrzej Gawroński*, „Przegląd Współczesny” 1927, t. 20, s. 177–191; T. Budzewski [= pseudonim Zofii – siostry Gawrońskiego]: *Andrzej*, „Przegląd Humanistyczny” 1931, z. 1–2, s. 260–273; tenże: *Rzecz o profesorze Andrzeju Gawrońskim*, Lwów 1931. Zob. też *Pamięci Andrzeja Gawrońskiego*, Lwów 1928; Z. Rysiewicz: *Andrzej Gawroński et les travaux linguistiques au cours des vingt dernieres années*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1948, z. 8, s. 3–29 oraz H. Willman-Grabowska: *Indianistyka w Polsce i studia jej pokrewne* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki...*, dz.cyt., Warszawa 1957, t. 1, s. 237; E. Śluszkiewicz: *Andrzej Gawroński (w 40-lecie zgonu)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki...*, dz.cyt., Warszawa 1969, t. 3, s. 173–213; *Gawroński Andrzej* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I: *Nauki społeczne*, z. 1, Wrocław 1983, s. 388–391; A. Bednarek: *Gawroński Andrzej* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1989, t. 5, kol. 900–901.

¹⁸ Odbitka z „Przeglądu Współczesnego” 1937, t. 61, nr 4, s. 3–15.

w realizacji planu zorganizowania mocnego ośrodka studiów orientalistycznych – zwłaszcza indyanistycznych (i szerzej) azjatyckich, ale także afrykanistycznych – w Warszawie, koordynującego wysiłki krajowych badaczy. Nie była to wówczas sprawa prosta. Przede wszystkim widoczna była w tym zakresie inercja Ministerstwa Religii i Oświecenia Publicznego, które nie wykazywało należytego zrozumienia dla tych wysiłków. Ponadto w tamtych czasach istniało duże zainteresowanie kulturą Wschodu, wyrażające się – niestety – głównie w rozprzestrzenianiu się najrozmaitszych idei, będących pochodnymi teorii teozoficznych, propagujących „mądrość Wschodu” często w zwulgaryzowanej i zniekształconej formie.

Kolejnym utrudnieniem był fakt, iż wysiłki S. Schayera początkowo nie zawsze były życzliwie przyjmowane w innych ośrodkach naukowych. Obawiano się, że pragnie on rywalizować z dotychczasowymi (starszymi) ośrodkami studiów orientalistycznych, podejrzewano go także o chęć ich „centralizacji”¹⁹.

W roku 1932 S. Schayer doprowadził do powstania samodzielnego Instytutu Orientalistycznego w Uniwersytecie Warszawskim, składającego się z czterech katedr: egipтологии, filologii indyjskiej, sinologii i turkologii. Placówka ta utrzymywała liczne kontakty naukowe z wieloma znanymi orientalistami na świecie. Gośćmi Instytutu byli m.in. filozof i poeta hinduski S.N. Dasgupta, wybitny hetytolog B. Hrozný i Jean Przyluski (Jan Przyluski). Ostatni z wymienionych badaczy był polskiego pochodzenia i w Uniwersytecie Warszawskim otrzymał honorowy doktorat w uznaniu jego naukowych zasług jako znawcy buddyzmu i kultur austroazjanickich. Ponadto S. Schayer dokonał reformy Sekcji Orientalistycznej przy Instytucie Nauk Antropologicznych i Etnologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Z jednostki grupującej bardziej miłośników Wschodu niż orientalistów przekształcił ją w 1937 r. w Komisję Orientalistyczną TNW, placówkę mającą w pełni charakter naukowego towarzystwa typu akademickiego. Sam Schayer został też jej pierwszym przewodniczącym. Dzięki subwencji TNW możliwe stało się wydawanie nowej serii wydawniczej „Rozprawy Komisji Orientalistycznej TNW”. S. Schayer przyczynił się do powstania „Polskiego Biuletynu Orientalistycznego” W czasopiśmie tym, wydawanym głównie w językach obcych, zamieszczano liczne krytyki i sprawozdania z zagranicznych dzieł naukowych.

Z licznych prac S. Schayera religioznawcze znaczenie mają takie opracowania, jak: *Vorarbeiten zur Geschichte der mähāyanistischen Erlösungslehren*²⁰; *Über die Bedeutung des Wortes upanisad*²¹; *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart*,

¹⁹ Por. A. Zajączkowski: *Stanisław Schayer jako organizator orientalistyki warszawskiej (8.V.1899–1.XII.1941)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbiorowa pod red. S. Strelcyna, dz.cyt., s. 43–50; A. Kunst: *Stanisław Schayer (8.V.1899–1.XII.1941)*, „Rocznik Orientalistyczny” 1957, t. 21, s. 11–27 (bibliogr.); C. Regamey: *Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanisław Schayer*, tamże, s. 37–58. Zob. też Z. Szawarski: *Schayer Stanisław (1899–1941)* [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik Pisarzy*, Wrocław 1971, s. 344; *Schayer Stanisław* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I: *Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 225–228 oraz wybór prac S. Schayera: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Mejor, Warszawa 1988; tamże: *Stanisław Schayer (1899–1941). Kronika życia i działalności*, s. XIII–XX, a także *Bibliografia prac Stanisława Schayera*, s. XXVII–XXXI.

²⁰ „Zeitschrift für Buddhismus” 1921 (wydane także po angielsku: *Mahāyāna Doctrine of Salvation*, London 1923).

²¹ „Rocznik Orientalistyczny” 1927, t. 3, s. 57–67.

Heidelberg 1928; *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*²²; *Contribution to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Kraków 1938 oraz pierwsze rodzime opracowanie historii literatury hinduskiej: *Literatura indyjska*²³.

Swoich badań, skoncentrowanych głównie na filozofii buddyjskiej, S. Schayer nie ograniczał wyłącznie do analiz źródeł buddyjskich z terenu Indii, ale szeroko uwzględniał także źródła chińskie i tybetańskie. Jego uniwersyteckie wykłady z zakresu filologii i filozofii hinduskiej, a zwłaszcza z buddyzmu, prowadzone w Uniwersytecie Warszawskim w latach 1926–1939, cieszyły się dużą popularnością. Ponadto popularyzował on także wiedzę o Indiach w Polsce w trakcie licznych publicznych wykładów, prowadzonych w ramach serii tzw. wykładów powszechnych.

Na rozwój religioznawstwa polskiego znaczący wpływ wywarła wydana z inspiracji S. Schayera praca zbiorowa *Religie Wschodu*, Warszawa [1938], do której on sam (oprócz przedmowy) napisał części poświęcone braminizmowi, buddyzmowi indyjskiemu i religiom irańskim. Znamienne jest, że nie udało się Schayerowi znaleźć niko go do opracowania odpowiedniego szkicu o islamie, co było wyrazem konfliktów istniejących w ówczesnym polskim środowisku orientalistycznym²⁴ i co znacznie obniża wartość tej interesującej książki jako podręcznika z zakresu historii religii.

Przy okazji omawiania działalności naukowej S. Schayera wspomniano **Jeana Przyluskiego /Przyluski/** (1885–1944), sławnego orientalistę francuskiego (profesora Collège de France) polskiego pochodzenia (jego ojciec był polskim emigrantem). Po studiach w zakresie filologii indyjskiej wyjechał on do Indochin, gdzie w Hanoi był urzędnikiem cywilnej administracji. Miał tam możliwość bezpośredniego poznania orientalnych religii. Wracając przez Syberię do Francji, odwiedził w 1912 r. także Warszawę. Poczując się do swych polskich korzeni, utrzymywał z Polską bliskie kontakty i wielokrotnie ją odwiedzał. Polakom studiującym we Francji często służył pomocą²⁵. Od roku 1928 był członkiem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego i współpracownikiem „Rocznika Orientalistycznego”, do którego nadsyłał swoje artykuły: *La numération vigésimale dans l'Inde*²⁶; *La ville du Cakravartin. Influences babyloniennes sur la civilisation de l'Inde*²⁷; *Un dieu iranien dans l'Inde*²⁸; *Le nom du blé*²⁹; *Sautrāntika et Dārstāntika*³⁰; *Deva et asura*³¹; *La théorie des skandha contribution à l'histoire du Bouddhisme ancien*³². Z okazji nadania mu w 1938 r. przyznanego przez Uniwersytet Warszawski doktoratu honorowego wygłosił wykład *Humanizm a cywilizacje*³³.

²² „Przegląd Filozoficzny” 1933, t. 36, s. 3–12, 224–236; 1934, t. 32, s. 115–133; 1936, t. 39, s. 139–165.

²³ Opublikowane w: *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 115–226.

²⁴ Por. w tej kwestii A. Zajackowski, dz.cyt., s. 48.

²⁵ Bliżej o J. Przyluskim zob. T. Pobożniak: *Przyluski Jean* (1885–1944), *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1986, t. 29, s. 209–210. Por. też T. M[argul], W. T[yloch]: *Przyluski Jean [Przyluski Jan] (1885–1944)* [w:] *Słownik Religioznawców*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 70 oraz T. Margul: *Wkład uczonych polskich do poznania myśli indyjskiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1980, nr 1, s. 66.

²⁶ „Rocznik Orientalistyczny” 1926, t. 4, s. 230–237.

²⁷ Tamże, 1927, t. 5, s. 165–185.

²⁸ Tamże, 1929–1930, t. 7, s. 1–9.

²⁹ Tamże, 1929–1930, t. 7, s. 125–129.

³⁰ Tamże, 1931–1932, t. 8, s. 14–24.

³¹ Tamże, 1931–1932, t. 8, s. 25–29.

³² Tamże, 1938, t. 14, s. 1–8.

³³ Opublikowany w „Przeglądzie Współczesnym” 1938, t. 67, nr 10, s. 3–23.

W tym samym roku w piśmie „The Polish Bulletin of Oriental Studies” ukazał się jego interesujący artykuł pt. *Logos-Anthropos*³⁴. Zakres zainteresowań Przyłuskiego był bardzo rozległy i obejmował orientalistykę, filozofię i religioznawstwo porównawcze, ze szczególnym uwzględnieniem indianistyki i buddologii. Pasjonowały go również analizy motywu bogini-Matki i boga-Słońca, występujące w rozmaitych kulturach. Sądził, że powszechność występowania tych motywów od Dalekiego Wschodu aż po cywilizacje śródziemnomorskie wywodzi się stąd, iż są one starsze niż cywilizacje indoeuropejskie i semickie. Teza ta widoczna jest także w jego wstępnym artykule *Religie azjatyckie* do wspomnianej już wyżej pracy zbiorowej *Religie Wschodu*. Najważniejszymi religioznawczymi pracami J. Przyłuskiego są: *Le Parinirvana et les funérailles de Bouddha*, Paris 1920; *Totémisme et végétalisme dans l'Inde*³⁵; *Le concile Rājagṛha*, Paris 1929; *Le bouddhisme*, Paris 1932; „Y a-t-il une Science des Religions?”³⁶; *La Grande Déesse, Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris 1950. Wydawał również znaną serię „Buddhica”, poświęconą studiom nad buddyzmem³⁷, do której sam napisał wiele prac także o religioznawczym charakterze.

Znawcą i popularyzatorem wiedzy o religiach Indii był także **Stanisław Franciszek Michalski** /-**Iwieński**/ (1881–1961), znany w przedwojennej Polsce nie tylko jako indolog, ale także jako polityk, publicysta i wydawca. W latach 1930–1939 wydawał i redagował *Encyklopedię Powszechną Ultima Thule*. Dla polskiej nauki o religiach szczególnie cenne były (i często są nadal) jego przekłady staroindyjskich tekstów religijnych. Przełożył m.in.: *Bhagavadgītę*, Warszawa 1910, wyd. 3, 1927; *40 pieśni Rigwedy*, Warszawa 1912; *Upaniszady*, Warszawa–Kraków 1913; *Atambola* [Siankary], Warszawa 1923; fragment *Ramajany*, pt. *Tęsknota Ramy*, Warszawa 1920; *Dhammapadam, Słowa prawdy*, Warszawa 1925 (wyd. 2, poprawione: *Dhammapadam. Ścieżka prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej*, Łódź 1948) oraz już po II wojnie światowej z języka palijskiego *Suttapitaka I*³⁸. Wszystkie te tłumaczenia poprzedził cennymi obszernymi wstępami.

S.F. Michalski napisał wiele prac religioznawczych, głównie już po II wojnie światowej. Do najważniejszych z nich zaliczyć należy artykuły: *Epos indyjskie i epos greckie*³⁹; *Atharvaveda 10,240*; *Hymnes philosophiques du Rgveda*⁴¹; *Étude sur le mot KSONI dans le Rgveda*⁴²; *Zodiacal Light in the Rgveda*⁴³; *Buddyzm w Burmie*⁴⁴; *Aświns et Dioskures*⁴⁵; *Pieśni Rigwedy*⁴⁶. W *Encyklopedii Katolickiej KUL* (w piętna-

³⁴ „The Polish Bulletin of Oriental Studies” 1938, vol. II (wydane też jako odbitka – Warszawa 1938).

³⁵ „Revue de l'histoire des religions” 1927, t. 96, s. 347–364.

³⁶ Tamże, 1936, t. 114, s. 52–68.

³⁷ Niepełną bibliografię religioznawczych prac J. Przyłuskiego, jak też prac o nim jako religioznawcy podaje J. Waardenburg: *The Classical Approaches to the Study of Religion. Aims Method and Theory. Bibliography*, The Hague–Paris 1974, Vol. 2, s. 218.

³⁸ „Przegląd Orientalistyczny” 1958, nr 4, s. 433–438.

³⁹ „Nauka i Sztuka” 1948, nr 7, s. 3–16.

⁴⁰ „Rocznik Orientalistyczny” 1953, t. 17, s. 273–280.

⁴¹ „Scientia” 1952, VIe serie, s. 123–129.

⁴² „Rozprawy Komisji Językowej [Łódzkiego Towarzystwa Naukowego]” 1954, t. 1, s. 69–83.

⁴³ „Journal of the Bihar Research Society” 1954, nr 40, cz. I, s. 1–12.

⁴⁴ „Przegląd Orientalistyczny” 1957, nr 3, s. 335–337 [jest to omówienie wykładu: *Co to jest buddyzm?*, wygłoszonego przez premiera Burmy U Nu w Nowojorskim Uniwersytecie w 1955 r. ofiarowanego Michalskiemu przez U Nu przy okazji jego wizyty w Warszawie].

⁴⁵ „Rocznik Orientalistyczny” 1961, t. 24, z. 2, s. 7–52.

ście lat po śmierci autora!) zamieszczono opracowane przez niego hasło *Brahmasutra*⁴⁷.

Duży wkład w rozwój polskich badań nad kulturą (w tym także religiami) Indii i Iranu wniosła **Helena Willman-Grabowska** (1870–1957), profesor sanskrytu i filologii indyjskiej (a ściślej indoirańskiej) Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po ukończeniu w 1898 r. gimnazjum żeńskiego w Warszawie H. Willman-Grabowska podjęła studia historyczne, matematyczne i fizyczne oraz z zakresu literatury polskiej i języków starożytnych na Uniwersytecie Łatającym w Warszawie, nauczając równocześnie języka polskiego w szkołach prywatnych. Wskutek udziału w strajku szkolnym w 1905 r. musiała emigrować do Francji, gdzie również nauczwała języka polskiego i rosyjskiego. Po studiach językoznawczych w Paryżu i Londynie H. Willman-Grabowska w latach 1920–1927 wykładała sanskryt i pali w paryskiej Sorbonie (École des Hautes Études). W roku 1919 była tłumaczką delegacji polskiej podczas konferencji pokojowej w Paryżu. Od roku 1927 H. Willman-Grabowska związała się z Uniwersytetem Jagiellońskim, gdzie obok sanskrytu i pali wykładała również staroperski i awestyjski, gramatykę języków prakryckich, a w ostatnich latach swojej pracy także języki drawidyjskie oraz elementy języka tybetańskiego. Z przerwą wojenną – od 1927 do 1951 r. kierowała katedrą sanskrytu i filologii indyjskiej. W 1951 r. katedra została zniesiona, po czym po październiku 1956 r. (na kilka miesięcy przed śmiercią H. Willman-Grabowskiej) reaktywowano jej działalność.

Choć głównym przedmiotem specjalizacji H. Willman-Grabowskiej była filologia indyjska, to jej nauczanie pojmowała ona bardzo szeroko, wychodząc znacznie poza ramy językoznawstwa, upowszechniając szerszą wiedzę o kulturze i religiach Indii i Iranu. Badała zbieżności motywów występujących w literaturze greckiej i hinduskiej (np. echa mitu o Amfitrionie bądź też motywy *Odysei* Homera w hinduskiej *Jataka*)⁴⁸. Do religioznawczo najcenniejszych prac H. Willman-Grabowskiej należą: *L'idée de l'ātmán du Rig-Veda aux Brāhmana*⁴⁹; *Le chien dans l'Avesta et dans les Védas*⁵⁰; *L'idée de l'état dans l'Inde ancienne*, Warszawa 1933; *Pojęcie i wyrażenia czasu w Wedach i Brāhmana*⁵¹. Ciekawe prace zamieściła także w dziełach zbiorowych. W pracy *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris 1933, zamieściła bardzo kompetentny zarys literatury indyjskiej, a w pięknie edytorsko wydanym *Mythologie Asiatique Illustrée*, Paris 1928, napisała obszerny rozdział o mitologii brahmanów⁵². Dzięki jej staraniom wydano w 1932 r. (pośmiertnie) podręcznik sanskrytu A. Gawrońskiego, książkę, na której wychowało się kilka pokoleń polskich indologów.

Po II wojnie światowej H. Willman-Grabowska opublikowała prace dotyczące mitologii i literatury indyjskiej: *Sarasvatī-Anāhita, et autres déesses. Etude de mythologie*

⁴⁶ „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 6, s. 121–143.

⁴⁷ *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1976, t. 2, kol. 1029.

⁴⁸ Szerzej o H. Willman-Grabowskiej zob. W. Zajączkowski: *Orientalistyka* [w:] *Polska Akademia Umiejętności 1872–1952. Nauki humanistyczne i społeczne*, Wrocław 1974, s. 356; P. Grzegorzczak: *Helena Willman-Grabowska 1870–1957*, „Kultura i Społeczeństwo” 1958, nr 3, s. 150–151; H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, dz.cyt., s. 58.

⁴⁹ „Rocznik Orientalistyczny” 1931, t. 7, s. 10–25

⁵⁰ Tamże, 1931, t. 8, s. 30–67.

⁵¹ „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 15, z. 1, s. 3–22.

⁵² H. de Willmann-Grabowska: *Mythologie Brahmanique* [w:] *Mythologie Asiatique Illustrée*, Paris 1928.

indo-iranieńskie Kraków 1953⁵³; *Dwadzieścia pięć opowieści Wampira*, Wrocław 1955; *Fragmenty z Mahābhāraty*⁵⁴. Pośmiertnie ukazały się jeszcze jej tłumaczenia fragmentów *Kathasarisagary* Somadewy pt. *O cnocie i niecnocie niewieściej*, Wrocław 1960. Religioznawczo cenne z tego okresu są także jej artykuły: *Demonologia Atharwa-Vedy*⁵⁵; *Z problematyki indyjskiej: Kształty niektórych legend*⁵⁶.

H. Willman-Grabowska reprezentowała Polskę na V Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym w Lund (1923 r.), gdzie w wygłoszonym referacie (*L'idée de l'ātman dans les principaux Brāhmana*) poddała analizie ważną religioznawczo ideę Brahmana. Jako reprezentantka UJ uczestniczyła także w zjeździe religioznawczym w Kalkucie, zorganizowanym w stulecie urodzin Ramakriszny. Wygłosiła tam porównawczy referat: *Sankaraczarija a św. Tomasz*. Ponadto założyła Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Indyjskiej w Bombaju. Od roku 1945 była także członkiem korespondentem PAU, a w latach 1935–1948 sekretarzem, a następnie (1948–1952) przewodniczącą Komisji Orientalistycznej PAU. Do jej uczniów zaliczają się czołowi później badacze kultury i religii Indii E. Słuszkiewicz, T. Milewski i T. Pobożniak.

Znawcą kultury i religii Chin był znany polski sinolog **Witold Jabłoński** (1901–1957). Po studiach filologicznych na Uniwersytecie Warszawskim studiował on język i kulturę Chin w École des Hautes Études Chinoises oraz w École Nationale des Langues Orientales Vivantes i w Collège de France, m.in. u takich znawców tych zagadnień, jak M. Granet i J. Przyluski (Przyluski), H. Maspero i P. Pelliot⁵⁷. Swoją zawodową karierę związał W. Jabłoński z Uniwersytetem Warszawskim – początkowo jako lektor języka chińskiego (lektorat z języka chińskiego prowadził również przez rok 1933/34 na Uniwersytecie Jagiellońskim). Po uzyskaniu w 1933 r. doktoratu, a następnie w 1935 r. habilitacji został mianowany docentem Seminarium Orientalistycznego UW, które to stanowisko pełnił do 1939 r. Po II wojnie światowej objął w 1947 r. kierownictwo Katedry Sinologii UW, którą kierował aż do śmierci w 1957 r. W roku 1948 został mianowany profesorem nadzwyczajnym. Pełnił także godność dziekana Wydziału Humanistycznego (1950/1951) i Wydziału Filozoficznego (1951/1952), a w latach 1952–1957 był dyrektorem Instytutu Orientalistycznego.

W. Jabłoński współpracował również z Polskim Instytutem Spraw Międzynarodowych (gdzie kierował w latach 1948–1950 Działem Dalekiego Wschodu w Studium Zagadnień i Języków Wschodnich) oraz Zakładem Orientalistyki PAN, w którym – w latach 1956–1957 – kierował Pracownią Dalekiego Wschodu. Był także bardzo aktywny na niwie działalności społecznej i politycznej. W roku 1921 był członkiem Polskiego Komitetu Plebiscytowego na Górnym Śląsku. W latach 1930–1932 był doradcą Komisji Ligi Narodów w sprawie reformy oświaty w Chinach; a w latach 1945–1947 radcą polskiej ambasady w Nankinie. Dwukrotnie (w latach 1931–1933 oraz 1937–

⁵³ Odbitka z „Rocznika Orientalistycznego” 1953, t. 17, s. 250–272.

⁵⁴ „Rocznik Orientalistyczny” 1957, t. 21, s. 459–490.

⁵⁵ „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1948, t. 49, nr 1, s. 3–7.

⁵⁶ „Tygodnik Powszechny”, Kraków 1955, nr 14, s. 8.

⁵⁷ Bliżej o życiu i działalności W. Jabłońskiego zob. J. Chmielewski: *Witold Jabłoński*, „Przegląd Orientalistyczny” 1958, nr 1, s. 3–16; tegoż hasło: *Jabłoński Witold (1901–1957)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1962, t. 10, s. 263; por. też J. Chmielewski, J. Reychman: *Witold Jabłoński (1901–1957) i warszawski ośrodek sinologiczny* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki...*, Warszawa 1966, t. 2, s. 191–205; oraz hasło *Jabłoński Witold Andrzej* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych Polskich ...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 1, Wrocław 1983, s. 498–500.

1938) przebywał w Pekinie, gdzie na tamtejszych uniwersytetach prowadził wykłady z języka i historii literatury francuskiej oraz z językoznawstwa porównawczego. W Chinach był wielokrotnie. Odwiedził w celach naukowych także Japonię, Koreę, Anglię i Stany Zjednoczone. Był uznanym w świecie znawcą kultury Chin. W roku 1930 został członkiem Société Asiatique w Paryżu, a w 1935 r. uzyskał członkostwo American Oriental Society. Był (od 1936 r.) członkiem korespondentem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, a po wojnie (od 1951 r.) został członkiem zwyczajnym tego Towarzystwa. Jako uczony był bardzo aktywny naukowo, uczestniczył w kongresach orientalistycznych w Paryżu (1948 r.) i Cambridge (1954 r.). Współpracował z „Przeglądem Orientalistycznym” i „Rocznikiem Orientalistycznym”.

Choć głównym polem zainteresowań W. Jabłońskiego były kwestie językoznawcze (opracował obowiązującą przez wiele lat, polską transkrypcję pisma chińskiego), to warto przypomnieć, że zajmował się również religią Chin i Japonii. Widoczne jest to w wielu jego pracach, z których najcenniejsze to artykuły: *Religie Japonii* oraz *Religie Chin* zamieszczone w zbiorze *Religie Wschodu*, Warszawa [1938]. W. Jabłoński zajmował się również tekstami *Pięcioksięgu konfucjańskiego*, przy czym szczególnie interesowała go kwestia stosunku etyki do etykiety w konfucjanizmie. Po II wojnie światowej w jego badaniach nad literaturą chińską, a także w pracach religioznawczych daje się zauważyć wpływ metodologii marksistowskiej. Szczególne znaczenie dla religioznawstwa miał także fakt, że W. Jabłoński przełożył wraz ze swoimi uczniami (J. Chmielewskim i O. Wojtasiewiczem) na język polski myśli Czuang-tsy⁵⁸. Praca ta stanowi istotny wkład w poznanie chińskiego taoizmu.

Podsumowując wkład do religioznawstwa polskich filologów orientalnych (znawców języka i kultury Dalekiego Wschodu), podkreślić należy, że z reguły chętnie wychodzili oni poza sztywne ramy rozważań ściśle językoznawczych, pisząc wiele prac traktujących szerzej o religiach badanego regionu. Dostarczali również rodzimych przekładów z języków oryginału wielu ważnych tekstów sakralnych, bez czego badania religii Dalekiego Wschodu nie mogłyby się w dalszych latach rozwijać⁵⁹.

Do rozwoju polskich badań religioznawczych przyczynili się także liczni rodzimi egiptolodzy⁶⁰. Jako prekursorów tych badań wymienić należy **Pawła Ernesta Jabłońskiego** (1693–1757), który ogłosił w latach 1750–1752 we Frankfurcie szeroko znane dzieło *Pantheon Aegyptiorum*, oraz **Karola Godfryda Wojde** (1725–1790), który opublikował w Londynie prace kładące podwaliny koptystyki i filologii egipskiej. Z najważniejszych jego prac wspomnieć należy *Lexicon aegyptiaco-latinum*, 1775,

⁵⁸ Czuang-Tsy: *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 1953.

⁵⁹ H. Willman-Grabowska: *Indianistyka w Polsce i studia jej pokrewne*, dz.cyt., s. 248–250.

⁶⁰ O wkładzie polskich egiptologów do religioznawstwa zob. W. Bator: *Religioznawstwo egiptologiczne w Polsce* [w:] *Religie Wschodu Starożytnego*. Pod red. W. Batora, „Nomos” 1999, nr 26–27, s. 37–53. Bliżej o rozwoju polskiej egiptologii por. też J. Lipiński: *Rozwój egiptologii w Polsce*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie 1974, t. 18, s. 128–147 oraz M. Marciniak: *Polskie badania archeologiczne w Egipcie* [w:] E. Drioton: *Egipt faraonów*, Warszawa 1970, s. 269–296. Przy opracowaniu niniejszego szkicu o wkładzie polskich egiptologów do religioznawstwa wykorzystano tu również tylko w części publikowaną pracę W. Batora: *Rozwój polskich badań nad kulturą starożytnego Egiptu* (mps. 58 ss.), za której życzliwe udostępnienie należą się Autorowi wyrazy wdzięczności.

który znacznie przyczynił się do rozszyfrowania hieroglifów, a zatem także ułatwił wniknięcie w źródła pisane do poznania religii egipskiej⁶¹.

O egiptologicznych zainteresowaniach hrabiego Jana Potockiego wspominaliśmy już wcześniej. Przypomnijmy zatem tylko, że w ramach zainteresowań masonerią ciekawiły go przede wszystkim wybrane aspekty religii egipskiej, które przez wolnomularzy były uznawane za podwaliny ich ruchu. Chodzi tu szczególnie o tzw. tradycję hermetyczną, stanowiącą źródło europejskiej wiedzy tajemnej (okultyzmu). Na podkreślenie zasługuje fakt, że autor *Rękopisu znalezionej w Saragossie*, nie znając hieroglifów, doszedł do wielu trafnych sądów o religii egipskiej, odnajdując w niej elementy monoteizmu i panteizmu, dostrzegając wysoki poziom spekulacji teologicznych oraz podkreślając właściwy myśli egipskiej synkretyzm. Znajomość religii przez J. Potockiego była głębsza niż w dużo późniejszych (a zatem wówczas, gdy hieroglify były już odczytane) popularyzatorskich pracach **Władysława Wężyka** (1816–1848), który po odbyciu w 1839 r. podróży do Egiptu napisał pracę *Podróże po starożytnym świecie*; pierwszy jej tom ukazał się w Warszawie w 1842 r. i zatytułowany był *Egipt-dzieje*, a drugi *Egipt-obrazy* wydano (także w Warszawie) dopiero w 1930 r. Tam właśnie znajdują się opisy najważniejszych egipskich obiektów sakralnych oraz (dość nieudolne) próby rekonstrukcji religijnych obrzędów i kultów.

Wkład w rozwój wiedzy o religii Egiptu, podejmującego także badania z zakresu psychologii religii J. Ochorowicza (1850–1917), omówiliśmy już wcześniej, wskazując na jego nowatorskie jak na owe czasy (przeciwstawne ewolucjonistycznym) poglądy na istotę działań magicznych, które wiązał on z niezwykle i mało wówczas znanymi możliwościami psychofizycznymi człowieka (np. telepatia, telekineza), jak też sprawnym wykorzystywaniem sugestii i hipnozy.

Pierwszym polskim profesjonalnym egiptologiem był **Tadeusz Samuel Smoleński** (1884–1909). Po ukończeniu studiów z zakresu historii i geografii na Uniwersytecie Jagiellońskim z powodów zdrowotnych (szybko rozwijająca się choroba płuc), 20-letni Smoleński – już z opinią zdolnego historyka i geografa – udał się do Egiptu, gdzie zgłosił się w 1905 r. w Kairze do wybitnego archeologa francuskiego G. Maspero – ówczesnego dyrektora Service des Antiquités.

Smoleński egiptologię jako przedmiot studiów wybrał dlatego, gdyż w Egipcie nie miał możliwości kontynuowania swoich dotychczasowych badań związanych z historią i geografą Polski. Dzięki poparciu miejscowego przedstawicielstwa austro-węgierskiego (reprezentowanego ówczesnie przez Polaków) został życzliwie przyjęty. Maspero udzielił Smoleńskiemu licznych wskazówek odnośnie do podstawowych opracowań z zakresu egiptologii, w tym zwłaszcza filologii egipskiej. Smoleński podjął pracę zarobkową jako buchalter w firmie handlowej, a nocami z zapalem studiował

⁶¹ Z innych prekursorów polskich badań egiptologicznych wspomnieć warto relacje S. Tarnowskiego (ok. 1540) *Terminatio et itinerario*; S. Łaskiego, a przede wszystkim M.K. Radziwiłła /„Sierotki”/ (*Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu*, Warszawa 1925, wyd. 2, 1962 (wydane wcześniej pt. *Peregrynacja albo Pielgrzymowanie do Ziemi Świętej...*, 1601, a pierwotnie po łacinie w 1601 r. w Brunsbergu), którzy pisali o Egipcie (w tym też o jego dawnych wierzeniach), odwiedzając go przy okazji swoich pielgrzymek do Ziemi Świętej. Odnotować też warto, że naturalizowany w Polsce Włoch T.L. Boratini (1610–1682) w latach 1638–1641 odwiedził Egipt i wspólnie z Anglikiem Graevesem podjął tam badania archeologiczne, o czym pisze W. Bator: *Tytus, Liwiusz Boratini – barokowy fantast czy prekursor polskiej egiptologii*, „Filomata” 1976, nr 299, s. 329–331. Por. też W. Ślabczyński: *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1976, s. 187.

hieroglify. Kiedy niedługo potem zjawiał się u Maspero, by poinformować go o swoich postępach w nauce, ten był niebywale zaskoczony jego zdumiewającymi osiągnięciami. Dość, że postanowił sam od tego czasu kierować rozwojem jego nauki i wydawać co semestr świadectwa o osiągnięciach Smoleńskiego w jego studiach egiptologicznych⁶². Uniwersytet Jagielloński potraktował te studia Smoleńskiego jako kontynuację jego studiów historycznych, roztaczając przed nim perspektywę kariery naukowej w zakresie historii Starożytnego Wschodu. Akademia Umiejętności w Krakowie przydzieliła mu na ten cel specjalną subwencję.

Wiosną 1906 r. Smoleński przedstawił AU rozprawę *O dzisiejszym stanie badań egiptologicznych*. Już w 1907 r. powierzono mu kierownictwo dużej austro-węgierskiej ekspedycji do Egiptu, gdzie dokonał on interesujących wykopalisk. Jego przedwczesna śmierć (egiptologiem był zaledwie nieco ponad 4 lata, a zmarł w wieku 25 lat) zahamowała rozwój polskich badań w tym zakresie na przeciąg jednego pokolenia. Pomimo że Smoleński był archeologiem i głównym przedmiotem jego zainteresowań była kultura materialna starożytnych Egipcjan, interesował się także problematyką religioznawczą. W rękopisach zostawił kilka tekstów literackich zawierających problematykę religioznawczą, ponadto przygotowywał się do napisania pracy doktorskiej, dotyczącej reformy religijnej Echnatona⁶³. W Kairze poszukiwał śladów po adiutancie napoleońskim J. Sułkowskim, który był członkiem Institut de l'Égypte i wcześniej od Champolliona badał hieroglify. Smoleński przygotowywał o nim pracę jako o pierwszym polskim egiptologu⁶⁴. Z opublikowanych przez Smoleńskiego prac religioznawcze treści zawarte są w rozprawkach i komunikatach: *Austro-Węgierskie wykopaliska w Górnym Egipcie, 1907 roku*⁶⁵; *Le vestiges d'un temple ptolemaïques a Kom el Ahmar pres de Charouna*⁶⁶; *Une initaille gnostique provenant de Fayoum*⁶⁷; *Z egipsko-arabskich opowieści ludowych o Panu Jezusie*⁶⁸ oraz w wydanej pośmiertnie pracy (zamierzonej jako dysertacja doktorska) *Północne ludy morskie za Ramzesa II i Minefty*, Kraków 1912.

Czołowym polskim badaczem religii egipskiej okresu międzywojennego był **Antoni Śmieszek** (1881–1943). Po studiach z zakresu językoznawstwa i filologii klasycznej w UJ oraz uniwersytecie w Paryżu i Collège de France swoje wykształcenie językoznawcze uzupełniał on na uniwersytetach w Monachium, Berlinie i Londynie. W czasie

⁶² Por. G. Maspero: *Thadée Smoleński (1884–1909)*, „Annales du Service des Antiquités” 1909, t. 10, s. 91–96, 119 i nast. oraz J. Pilecki: *Pionierska działalność Tadeusza Samuela Smoleńskiego w dziedzinie egiptologii polskiej* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki...*, Warszawa 1969, t. 3, s. 227–233.

⁶³ Szerzej o Smoleńskim zob. J. Pilecki: *T. Smoleński. Studium o życiu i działalności Tadeusza Smoleńskiego*, Wrocław 1968; tegoż: *Działalność naukowo-badawcza Tadeusza Smoleńskiego w dziedzinie archeologii egipskiej*, „Archeologia” 1958, t. 10, s. 219–238; tegoż: *Tadeusz Samuel Smoleński pionnier de l'egyptologie polonaise (1884–1909)*, „Folia Orientalia” 1960, t. 2, z. 1–2, s. 231–248; tegoż: *Tadeusz Samuel Smoleński pionier polskiej egiptologii (1884–1909)*, „Przegląd Humanistyczny” 1961, nr 5, s. 147–160; por. też T. Andrzejewski: *Opowiadania egipskie*, Warszawa 1958, s. 351 oraz W. Zajączkowski: *Orientalistyka* [w:] *Polska Akademia Umiejętności 1872–1958. Nauki humanistyczne i społeczne*, Wrocław 1974, s. 354.

⁶⁴ Por. E. Szymański: *Prace naukowe Józefa Sułkowskiego w Egipcie* [w:] *Szkice z dziejów Polskiej orientalistyki...*, Warszawa 1969, t. 3, s. 123–133.

⁶⁵ „Bulletin International de l'Academie des Sciences de Cracovie. Classe d'Historire et de Philosophie” 1907, s. 104–106.

⁶⁶ „Annales du Service des Antiquités” 1908, t. 9, s. 3–6.

⁶⁷ Tamże, 1908, t. 9, s. 92–93.

⁶⁸ „Lud” 1907, t. 13, s. 144–149.

I wojny światowej jako żołnierz armii austriackiej dostał się do rosyjskiej niewoli i przebywał w Tomsku, gdzie w latach 1918–1921 był docentem na Katedrze Językoznawstwa Porównawczego tamtejszego uniwersytetu. W latach 1921–1933 A. Śmieszek kierował Katedrą Egiptologii uniwersytetu w Poznaniu, a od 1933 r. został przeniesiony do Warszawy, gdzie został pierwszym kierownikiem Katedry Egiptologii w Uniwersytecie Warszawskim. Od roku 1939 był członkiem PAU⁶⁹. Przed wybuchem II wojny światowej wyjechał do Niemiec, uważał bowiem, że tylko tam są możliwości rozwijania jego naukowych zainteresowań. Jego przekonania w tym względzie (zdaniem K. Michałowskiego), połączone z niską samooceną dotychczasowych własnych dokonań naukowych, doprowadziły go do wyczerpania nerwowego i w konsekwencji do samobójczej śmierci⁷⁰.

W opinii współczesnych mu uczonych (m.in. K. Michałowskiego i M. Rudnickiego) A. Śmieszek uchodził za jednego z najwybitniejszych polskich lingwistów. W swoim dorobku naukowym pozostawił wiele prac filologicznych i przekładów. Religioznawcze znaczenie mają przede wszystkim dwie jego prace: *Religia egipska* (artykuł zawarty w pracy zbiorowej *Religie Wschodu*, Warszawa [1938]⁷¹) oraz obszerny zarys *Literatura starożytnego Egiptu*, stanowiący część pierwszego tomu *Wielkiej literatury powszechnej*⁷² wraz z cennym wyborem tekstów, zamieszczonym w tomie piątym⁷³. Pierwsza z wymienionych prac była do lat 80. XX w. najobszerniejszym rodzimym opracowaniem religii egipskiej. To pożyteczne kompendium nie było jednak dziełem oryginalnym. Autor oparł się w nim na znanych wówczas pracach K. Sethego i A. Ernmana. Natomiast druga praca jest bardzo cenna, gdyż część, która jest antologią tekstów egipskich, zawiera tłumaczenia ważnych religioznawczo tekstów, później już na język polski nieprzekładanych.

Z innych religioznawczo wartościowych prac A. Śmieszka warto przypomnieć, że opracował on zeszyt 1: *Egipt* zbioru *Teksty źródłowe do nauki w szkole średniej*, Kraków 1924 (zamieścił tam m.in. *Hymn do Nilu*) oraz do „Rocznika Orientalistycznego” napisał artykuł *Semicka i egipska nazwa Słońca*⁷⁴. A. Śmieszek nie ograniczał swych zainteresowań wyłącznie do religii Egiptu, interesowały go także religie Azji Mniejszej i Iranu. Ten krąg jego zainteresowań odzwierciedlają artykuły: *Awestyjskie podanie o wieku złotym i potopie*⁷⁵ oraz *Trzej bogowie greccy pochodzący z Azji Mniejszej*⁷⁶, w którym to studium analizował genezę kultu w Grecji bogów: Posejdona, Kadmilosa i Hefajstosa.

W okresie międzywojennym rozproszone informacje o egipskich wierzeniach i kulturach zamieszczone zostały w obszernej (opublikowanej w latach 30. XX w.) monografii Teofila Narolewskiego (członka Fundacji Egiptologicznej Królowej Belgijkiej

⁶⁹ Bliżej o działalności A. Śmieszka zob. E.H. Nieciowa: *Członkowie AU i PAU 1872–1952*, Wrocław 1973, s. 123 oraz hasło *Śmieszek Antoni Józef* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 384–386.

⁷⁰ Tamże, s. 385.

⁷¹ A. Śmieszek: *Religia egipska* [w:] *Religie Wschodu*, dz.cyt., s. 361–435.

⁷² *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 227–300.

⁷³ Tamże, t. 5: *Antologia*, Warszawa 1932, cz. 1, s. 136–163.

⁷⁴ „Rocznik Orientalistyczny” 1933, t. 9, s. 113–131.

⁷⁵ *Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestopięciolecia pracy literackiej prof. dr. Józefa Tretiaka*, Kraków 1913, s. 133–147.

⁷⁶ „Rocznik Orientalistyczny” 1925, t. 3, s. 133–157.

Elżbiety) *Historia starożytnego Egiptu*⁷⁷. Zawarte tam informacje o religii egipskiej nie wykraczały jednak poza krótkie omówienie głównych bóstw egipskich i miejsc ich kultu.

W roku 1934 rozpoczyna (w ramach misji polsko-francuskiej) badania archeologiczne w Edfu **Kazimierz Michałowski** (1901–1981)⁷⁸. Dały one nowy impuls rodzimym zainteresowaniom egiptologicznym, skoncentrowanym jednak głównie na zagadnieniach historii sztuki egipskiej, opracowywania zabytków, metod klasyfikacji eksponatów, ikonografii, topografii i urbanistyki. Kwestie religioznawcze pozostawały poza głównym nurtem zainteresowań Michałowskiego, jak też jego uczniów. Miało się to zmienić dopiero wraz z pojawieniem się w latach 50. XX w. opracowań **Tadeusza Andrzejewskiego** (1923–1961), który przetłumaczył na język polski wiele religioznawczo ważnych tekstów egipskich oraz w wydanej pośmiertnie pracy *Dusze boga Re*, Warszawa 1963, podjął ciekawą (pierwszą w Polsce) próbę psychosocjologicznej interpretacji wierzeń egipskich.

Pionierami polskich badań religioznawczych w zakresie poznawania religii i kultury ludów Mezopotamii, zwanych wówczas badaniami asyriologicznymi, byli (współpracujący często z sobą) ks. J. Bromski oraz M. Schorr. Poglądy wybitnego hebraisty M. Schorra zostały przedstawione gdy omawiano wkład religioznawców żydowskich w rodzime badania religioznawcze, natomiast tu skoncentrujemy się na postaci **ks. Józefa Bromskiego** (1872–1937). Po otrzymaniu święceń kapłańskich przez długi okres prowadził działalność duszpasterską, ucząc się jednocześnie języków obcych. Po opanowaniu niemieckiego, francuskiego i angielskiego podjął naukę hebrajskiego i arabskiego, a także asyryjsko-babilońskiego i sumeryjskiego. W tym czasie odbywał również podróże naukowe po Europie. W roku 1912 wyjechał do Jerozolimy, gdzie przez niecałe dwa lata studiował w Kolegium św. Szczepana. Zwiedził wówczas Palestynę, Syrię i Egipt. Studiował także w Instytucie Biblijnym w Rzymie, ale tu też nie uzyskał stopnia naukowego. Po powrocie w 1914 r. do kraju ks. Bromski związał się ze Stronnictwem Narodowym, a po wybuchu I wojny światowej także z legionistami. Z tych powodów popadł w konflikt z władzami kościelnymi i został zwolniony z funkcji kościelnych. Pracował w tym czasie jako nauczyciel na pensjach w Piotrkowie Trybunalskim i w tamtejszej Szkole Handlowej. W roku 1921 Uniwersytet Warszawski powierzył mu prowadzenie lektoratu z języka asyryjskiego. Dalsza kariera naukowa (podjęta przecież w dość późnym już wieku) uzależniona jednak była od uzyskania wymaganych stopni naukowych. We Lwowie uzyskał zatem ks. Bromski doktorat z teologii, a w 1926 r. habilitował się na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie w 1930 został profesorem i kierownikiem Katedry Języków Semickich Pozabiblijnych. W latach 1932–1933 ks. Bromski był dziekanem Wydziału Teologicznego UW⁷⁹.

⁷⁷ Jest to pierwszy tom dzieła zbiorowego *Wielka historia powszechna*, Warszawa 1935, t. 1, s. 819–935.

⁷⁸ Por. w tej kwestii K. Michałowski: *Polskie wykopaliska w Edfu* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 191–236.

⁷⁹ Więcej o ks. J. Bromskim zob. L. Jarosiński: *Śp. ks. kanonik Józef Bromski*, „Kwartalnik Diecezji Włocławskiej” 1937, t. 31, s. 103–104 [tamże jego życiorys, s. 104–109]; *Dzieje teologii katolickiej w Polsce...*, Lublin 1977, t. III, cz. 1, s. 64; S. Librowski: *Bromski Józef (1872–1937)*, *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1976, t. 2, kol. 1088–1089; L. Stachowiak: *Katolicka biblistyka polska w latach 1900–1945* [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Praca zbior. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1978,

Z racji dość późnego rozpoczęcia działalności akademickiej dorobek naukowy ks. Bromskiego nie jest zbyt imponujący. Opublikował on zaledwie kilka szkiców orientalistycznych, z których religioznawcze walory zawierają: *Chaldea i ślady wpływów jej kultury u sąsiednich ludów*⁸⁰ (wydane też jako odbitka pt.: *Kultura Chaldei i ślady jej wpływów w sąsiednich krajach, Cz. 1. Okres kamienia*, Warszawa 1924); *Piśmiennictwo w Sumeru-Akkadzie, Babilonii i Asyrii*⁸¹ oraz *Historja Azji Przedniej*⁸². Niewątpliwie największe znaczenie dla polskiego religioznawstwa miał fakt przetłumaczenia z oryginału przez ks. J. Bromskiego *Enuma eliś, czyli opowieść o powstaniu świata*, Warszawa 1925, oraz streszczenia *Gilgameś. Poemat asyryjski*, Warszawa 1937⁸³. Wspomnieliśmy już, że na niwie naukowej ks. J. Bromski współpracował ściśle z M. Schorrem, z którym napisał wspólnie kilka prac, zamieszczonych w „Roczniku Orientalistycznym”⁸⁴, poświęconych głównie językoznawczym analizom rozmaitych inskrypcji. Dwie cenne prace złożył do druku w PAU, ale obie nie ukazały się i prawdopodobnie bezpowrotnie zaginęły. Pierwsza to *Gramatyka asyrobabilońska*, a druga to *Historia Sumerii i Akkadii*.

Istotny wkład do poznania religii Bliskiego Wschodu wniósł także wybitny polski asyriolog i twórca polskiej hetytologii, profesor Uniwersytetu Warszawskiego **Rudolf Ranożek** (1894–1984). Po habilitacji w 1935 r., był docentem hetytologii i asyriologii Uniwersytetu w Warszawie. Po wojnie był jednym z głównych organizatorów i kierowników (do 1964 r.) Katedry Filologii Starożytnego Bliskiego Wschodu. Po przejściu na emeryturę nadal kontynuował tak zajęcia dydaktyczne, jak też prace badawcze⁸⁵. Z religioznawczo ważnych tekstów, opublikowanych przed II wojną światową, warto tu przypomnieć, że dla dzieła zbiorowego *Religie Wschodu*, Warszawa [1938] opracował on rozdział *Religia asyro-babilońska i hetycka*⁸⁶. Już po II wojnie światowej opublikował cenne *Religie Mezopotamii*⁸⁷ oraz *Religie Starożytnej Mezopotamii*⁸⁸.

Hetytologia była głównym przedmiotem zainteresowań także archeologa **Stefana Przeworskiego** (1900–1940)⁸⁹. Porzucił on studia prawnicze na rzecz archeologii,

s. 559; ks. K. Rulka: *Bromski Józef (1872–1937)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebieńia SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 161–163.

⁸⁰ „Przegląd Katolicki” 1924, t. 3, s. 152–154, 167–169, 185–187, 218–219, 232–233, 250–252, 262–264, 298–300, 328–332.

⁸¹ Zamieszczone w: *Wielka literatura powszechna, Antologia* cz. 1, Warszawa 1932, t. 5, s. 123–135.

⁸² Opublikowane w: *Wielka historia powszechna*, Warszawa 1935, t. 1, s. 489–629.

⁸³ W roku 1935 ks. J. Bromski opublikował artykuł: *Gilgameś, poemat asyryjski*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydział I” 1935, t. 28, s. 68–75.

⁸⁴ Ich wykaz zob. ks. K. Rulka, dz.cyt.

⁸⁵ Szerzej o R. Ranożku zob. cały poświęcony mu numer „Rocznika Orientalistycznego” 1980, t. 41, z. 2. – *Anniversary Volume dedicated to Rudolf Ranożek on his Eighty Fifth Birthday* – także poświęconych mu 25 obcojęzycznych artykułów, a wśród nich bibliografia w języku angielskim, s. 7–9 oraz *List of Publication of prof. Rudolf Ranożek*, s. 11–12.

⁸⁶ *Religia asyro-babilońska i hetycka* [w:] *Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938], s. 307–360.

⁸⁷ *Religie Mezopotamii* [w:] *Zarys dziejów religii*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1968, wyd. 2, s. 263–288; wyd. 3, Warszawa 1976, s. 289–314.

⁸⁸ *Religie starożytnej Mezopotamii ze szczególnym uwzględnieniem religii babilońsko-asyryjskiej* [w:] *Mezopotamia*. Praca zbior. pod red. J. Brauna, Warszawa 1971, s. 212–233.

⁸⁹ Bliżej o S. Przeworskim zob. A. Bardach: *Stefan Przeworski hetytolog i wybitny znawca archeologii orientalnej*, „Problemy” 1951, nr 2, s. 134. Por. też M. Popko: *Przeworski Stefan (1900–1940)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1986, t. 29, s. 33–34.

którą studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim i we Lwowie. Ponadto prowadził samodzielne rozległe studia w Berlinie i Paryżu. W latach 1927–1928 brał udział w wykopaliskach ekspedycji amerykańskiej, prowadzonych przez H.H. von der Ostena w Alisar, w Anatolii. Zawodowo był związany z Uniwersytetem w Warszawie, gdzie po habilitacji w 1931 r. pracował do 1939 r. jako docent specjalizujący się w archeologii Starożytnego Wschodu. Szczególnym przedmiotem jego zainteresowań była jednak hetytologia. Znał osobiście wybitnych znawców (twórców) tej młodej wówczas gałęzi nauki B. Hrozný'ego i K. Bittella. Wraz z L. Delaportem wydawał w latach 1934–1938 w „Revue Hittite et Asianique” hetytologiczną bibliografię. Jako autor haseł współpracował także z M. Eberta *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin 1924–1932, oraz z *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin-Leipzig 1928–1938. Był współredaktorem „Polskiego Biuletynu Orientalistycznego”, członkiem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego i Komisji Orientalistycznej PAU, a także licznych polskich i zagranicznych towarzystw naukowych. Jego świetnie rozwijającą się karierę naukową przerwała wojna. Aresztowany przez gestapo, został rozstrzelany w podwarszawskich Palmirach. Od roku 1930 żoną S. Przeworskiego była J. Rosen(-Przeworska), znana już po II wojnie światowej wybitna polska specjalistka od kultury (w tym też i religii) Celtów.

W kręgu polskich badaczy religii Bliskiego Wschodu jedynym znawcą mandeizmu był filolog biblijny, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, **ks. Jan Stawarczyk** (1887–1944). Po studiach w Papieskim Instytucie Biblijnym (1911–1914) i kilkumiesięcznej podróży do Ziemi Świętej, prowadził działalność duszpasterską (jako wikary) w Przemyślu i Dębowcu koło Jasła. Jego dorobek naukowy jest nader skromny, chociaż od 1918 r. pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (od 1920 r. jako profesor zwyczajny filologii biblijnej), gdzie w roku akademickim 1926/1927 był nawet dziekanem. Oprócz niedużych prac *stricto* biblistycznych: *Chronologia ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza*, Przemyśl 1919 oraz *Studia filologiczno-krytyczne z zakresu hebraiki i judaistyki*, Warszawa 1920 szczególnie cenne dla polskiego religioznawstwa były dwie prace: *Protomandaizm a powstanie gnozy*⁹⁰; *Zagadnienie mandajskie i próby jego rozwiązania*⁹¹. Już po II wojnie światowej w pracach zbiorowych pod red. ks. E. Dąbrowskiego *Religie świata...*, oraz *Religie Wschodu* zamieszczono teksty dotyczące mandeizmu autorstwa ks. Stawarczyka⁹².

⁹⁰ „Collectanea Theologica” 1935, nr 4, s. 519–530.

⁹¹ Opublikowane w: *Nasza myśl teologiczna*, t. 2: *Pamiętnik drugiego zjazdu naukowego w Warszawie w sierpniu 1933 r.*, Warszawa 1935, s. 134–150.

⁹² J. Stawarczyk: *Mandaizm* [w:] *Religie świata*. Praca zbior. pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Warszawa 1957, s. 177–190 (przedruk w: *Religie Wschodu*. Praca zbior. pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Poznań 1962, s. 220–233).

ROZDZIAŁ VIII

WKŁAD FILOLOGÓW KLASYCZNYCH W ROZWÓJ BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

J. Sajdak: *Filologia klasyczna w Polsce* [w:] *Polska w kulturze powszechnej*, Kraków 1918, cz. 2, s. 95–129; tenże: *Studia patrystyczne w Polsce*, Poznań 1931; S. Hammer: *Historia filologii klasycznej w Polsce*, Kraków 1948; O. Jurewicz: *Z dziejów polskiej bizantynistyki*, „Meander” 1957, nr 7–8, s. 222–240; M. Nowaczyk: *Zarys dziejów religioznawstwa w Polsce. Program i wskazówki bibliograficzne*, Warszawa 1962; W. Madyda: *Z dziejów filologii klasycznej w Uniwersytecie Jagiellońskim* [w:] *Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia katedr*. Pod red. W. Taszyckiego i A. Zaręby, Kraków 1964, s. 1–94; J. Niemirska-Pliszczyńska: *Pięćdziesięciolecie filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Humanistyczne” 1968, z. 3, s. 5–21; A. Bober: *Wkład nauki polskiej do badań nad antykiem chrześcijańskim*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1971, fasc. 1, s. 21–50; H. Hoffmann: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religioznawcze” 1987, z. 20, s. 55–63; *Uniwersytet Jagielloński. Złota Księga Wydziału Filologicznego*. Pod red. J. Michalika i W. Waleckiego, Kraków 2000.

Religioznawczo cenne badania prowadzili również liczni filologowie klasyczni. Dzięki kontaktom z czołowymi wówczas centrami językoznawczymi w Niemczech i w Rosji polska filologia klasyczna rozwijała się bardzo dynamicznie, stając się szybko liczącym się na arenie międzynarodowej ośrodkiem badań kultury antycznej.

Nie wchodząc w szczegóły rozwoju badań z zakresu filologii klasycznej na ziemiach polskich, podkreślić należy pionierską rolę **Kazimierza Morawskiego** (1852–1925). Po studiach filologicznych i historycznych na berlińskim uniwersytecie (m.in. u J.G. Droysena), dwuletnim nauczaniu łaciny we wrocławskim Gimnazjum św. Macieja oraz krótkiej służbie wojskowej związał się na stałe z Uniwersytetem Jagiellońskim, gdzie przeszedł wszystkie kolejne szczeble uniwersyteckiej kariery. K. Morawski należał na przełomie XIX i XX w. do najwybitniejszych przedstawicieli humanistyki polskiej i położył duże zasługi dla odrodzenia filologii klasycznej w Polsce. Kierował kolejno różnymi katedrami filologii klasycznej, w latach 1902–1903 pełnił funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego UJ, a w latach 1906–1907 był rektorem UJ. Od roku 1883 był również członkiem korespondentem, a od 1887 członkiem czynnym AU, dyrektorem jej wydziału I (1890–1917), a także wiceprezesem (1917–1918) i prezesem (1918–1925) AU (później PAU, które to przekształcenie w pierwszych latach niepodległości dokonało się właśnie za jego prezesury)¹. Był również bardzo aktywny politycz-

¹ Bliżej o działalności K. Morawskiego zob.: *Stromata in honorem Casimirus Morawski*, Kraków 1908, s. 23–45; *Charisteria Casimiro de Morawski septuagenario oblata*, Kraków 1922, *pars polona*, s. 5–23

nie. Po zabójstwie G. Narutowicza kandydował na stanowisko prezydenta RP jako przedstawiciel prawicy. Nie zajmował się wprost badaniami nad religią. Niemniej jednak religioznawczo cenne są następujące jego prace: *Historia literatury rzymskiej*, Kraków 1909, t. 1–7 (szczególnie ważny dla badań nad genezą i dziejami wczesnego chrześcijaństwa jest tom 6); *Rzym. Portrety i szkice*, Kraków 1921 (wyd. 2, 1924); *Zarys literatury rzymskiej*, Kraków 1922; *Rzym i narody. Podbój Zachodu. Wschód i Żydzi*, Warszawa 1924.

Innego rodzaju wkład do religioznawstwa jest zasługą **Leona Sternbacha** (1864–1940). Polega on głównie na tym, że podejmując propozycję U. von Wilamowitza-Moellendorffa, zainicjował rodzime badania nad spuścizną Ojców Kapadockich, angażując do nich m.in. S. Hammera, G. Przychockiego, J. Sajdaka i T. Sinkę. Uchodził za najwybitniejszego na świecie (obok K. Krumbachera) bizantynistę i wielkiego znawcę patrologii i twórczości św. Grzegorza z Nazjanzu. Obok wykładów z bizantynistyki i hellenistyki prowadzonych przez wiele lat na Uniwersytecie Jagiellońskim prowadził także L. Sternbach badania archiwalne w Wiedniu, Heidelbergu, w archiwach i bibliotekach hiszpańskich, francuskich i włoskich, w tym w także w Archiwum Watykańskim. W trakcie prac badawczych, prowadzonych we Włoszech i w Watykanie przyjmowany był na prywatnych audiencjach przez króla Emanuela III i papieża Piusa XI, który proponował mu stałą współpracę z Biblioteką Watykańską. Propozycję tę, podobnie jak ofiarowaną mu katedrę bizantynistyki Uniwersytetu Wiedeńskiego, Sternbach odrzucił. Był członkiem wielu krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych. W roku 1940 wraz z innymi profesorami UJ został aresztowany przez hitlerowców i zamordowany w obozie w Sachsenhausen².

Kontynuatorem prac K. Morawskiego i L. Sternbacha był **Seweryn Hammer** (1883–1955), profesor uniwersytetu poznańskiego i Jagiellońskiego. U K. Morawskiego Hammer doktoryzował się, natomiast L. Sternbach zaszczerpił mu zainteresowania twórczością Grzegorza z Nazjanzu. W związku z planowanym przez PAU, pod auspicjami Sternbacha, wydaniem pism Grzegorza z Nazjanzu, Hammer wyjeżdżał wielokrotnie za granicę (Wiedeń, Mediolan, Rzym, Patmos, Monachium) w celu kolacjonowania rękopisów. Nawiązał tam wiele cennych kontaktów naukowych. Już po wojnie w latach 1946–1952 Hammer przewodniczył Komitetowi Wydania Pism Grzegorza z Nazjanzu PAU³. Na szczególną uwagę zasługuje także jego szeroko zakrojona dzia-

(tamże bibliogr. jego prac, s. 149–161). Por. też: S. Hammer: *Historia filologii klasycznej w Polsce*, Kraków 1948, s. 27–31; tegoż: *Kazimierz Morawski jako filolog i humanista (1852–1925)*, „Eos” 1925, t. 28, s. 229–243; M. Plezia: *Morawski (Dzierżykraj-Morawski) Kazimierz (1852–1925)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1976, t. 21, s. 730–733; *Morawski Kazimierz* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, Wrocław 1984, s. 511–515.

² Szerzej o L. Sternbachu zob. S. Hammer: *Leon Sternbach jako filolog i bizantynista*, „Eos” 1940–1946, nr 2, s. 9–53; tegoż: *Historia filologii klasycznej w Polsce*, Kraków 1948, s. 33–38; A. Bober: *Wkład nauki polskiej do badań nad antykiem chrześcijańskim*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1971, fasc. 1, s. 38–39; O. Jurewicz: *Z dziejów polskiej bizantynistyki*, „Meander” 1957, nr 7–8, s. 222–240. Por. też *Sternbach Leon* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 314–318.

³ Bliżej o życiu i działalności S. Hammera zob. M. Brożek: *Seweryn Hammer*, „Eos” 1957–1958, fasc. 2, s. 3–23 (tamże bibliogr. jego prac); tegoż: *Seweryn Hammer jako człowiek i uczonec*, „Tygodnik Powszechny” 1955, nr 7, s. 2; K. Kumaniecki: *Działalność naukowa Seweryna Hammera*, „Meander” 1953, z. 4–6, s. 171–175; M. Swoboda: *Seweryn Hammer jako filolog i wychowawca*, „Języki Obce w Szkole” 1957, nr 1, s. 11–16. Por. też S. Skimina: *Hammer Seweryn (1883–1955)* [w:] *Polski Słownik*

łałość translatorska. W roku 1938 rozpoczął wydawanie *Dzieł wszystkich* Tacyta, które zakończył w 1947 r. Po wojnie wydał także m.in. komplet dzieł Herodota i wybrane dzieła Polibiusza. W czasie wojny był więziony, wraz z innymi profesorami UJ, w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. Po powrocie do Krakowa brał udział w tajnym nauczaniu młodzieży uniwersyteckiej.

Zainteresowania patrologią widoczne były również w pracach **Gustawa Przychockiego** (1884–1947)⁴. Po studiach z filologii klasycznej (m.in. u K. Morawskiego, L. Sternbacha) i językoznawczych (u J. Rozwadowskiego) i archeologicznych (u P. Bieńkowskiego) studiował również w Wiedniu, Berlinie (tu m.in. u U. von Wilamowitza-Moellendorffa i E. Nordena) i w Oksfordzie. Podobnie jak S. Hammer i T. Sinko również K. Przychocki został wciągnięty w prace prowadzone przez L. Sternbacha nad wydaniem pism Grzegorza z Nazjanzu. W latach 1909–1910 poszukiwał jego rękopisów we Włoszech i w Anglii, a w 1912 r. również w Paryżu i Berlinie. Wskutek zatargów z L. Sternbachem został odsunięty od prac nad pismami Grzegorza z Nazjanzu i musiał zwrócić Akademii Umiejętności zebrane dotychczas materiały naukowe. Po uzyskaniu w 1913 r. habilitacji na podstawie pracy *De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae*, Kraków 1912, podjął wykłady w Uniwersytecie Jagiellońskim. Został wówczas współpracownikiem i sekretarzem nowo powołanej Komisji Filologicznej AU. W latach 1913–1914 czynnie działał w Polskich Drużynach Strzeleckich. W czasach I wojny światowej został zmobilizowany do austriackiej armii. Z końcem 1917 r. zwolniono go w stopniu kapitana z wojska, w celu objęcia wykładow na otwartym w 1915 r. Uniwersytecie Warszawskim. Dwukrotnie jeszcze powracał do służby wojskowej, biorąc udział w walkach o Lwów (1918/1919), pracując w Sztabie Generalnym i Instytucie Wojskowo-Naukowym, a także walcząc ochotniczo w wojnie polsko-radzieckiej w 1920 r.

G. Przychocki był organizatorem studiów z zakresu filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim. Oprócz swojej katedry filologii klasycznej uruchomił także dwie inne, pozyskując dla nich wówczas już sławnego T. Zielińskiego i A. Krokiewicza. W trójkę stworzyli warszawską szkołę filologiczną. Przyczynił się również do uruchomienia na Uniwersytecie Warszawskim katedr historii starożytnej i archeologii. Pełnił też wiele ważnych funkcji. W latach 1922–1923 był dziekanem Wydziału Filozoficznego, a w latach 1928–1930 (kolejno) rektorem i prorektorem. G. Przychocki bardzo dbał o utrzymywanie żywych stosunków z zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Sam wyjeżdżał w celach naukowych do Pompei. Zorganizował również studenckie wyprawy naukowe do Grecji (1930) i Włoch (1931). W roku 1938 wykładał w rzymskim Istituto di Studi Romani. W roku 1935 przeniósł się do Krakowa i po odejściu L. Sternbacha na emeryturę objął po nim katedrę na Uniwersytecie Jagiellońskim. Włożył tam wiele wysiłku w organizację Instytutu Kultury Klasycznej, który miał być pod-

Biograficzny, Wrocław 1960–1961, t. 9, s. 262–263 oraz Hammer Seweryn [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 456–458.

⁴ Szerzej o G. Przychockim zob. H. Hammer: *Historia filologii klasycznej w Polsce*, Kraków 1948, s. 54–56; K. Kumaniecki: *Ś. p. Gustaw Przychocki*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1947, t. 40, s. 155–159; J. Manteuffel: *Działalność naukowa Gustawa Przychockiego*, „Meander” 1947, nr 3, s. 131–136; W. Strzelecki: *Gustaw Przychocki*, „Eos” 1947, fasc. 2, s. 66–113. Zob. też M. Plezia: *Przychocki Gustaw Edward (1884–1947)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1986, t. 29, s. 159–161 oraz *Przychocki Gustaw Edward* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: dz.cyt., z. 3, Wrocław 1985, s. 141–144.

stawowym polskim ośrodkiem badań w tym zakresie. Plany te udaremnił wybuch II wojny światowej.

Chociaż G. Przychocki był przede wszystkim latynistą, to zaznaczyć należy, że do habilitacji głównym przedmiotem jego zainteresowań była patrologia. Do najważniejszych jego dzieł z tego zakresu, mających również znaczenie religioznawcze, zalicza się, obok wspomnianej wyżej rozprawy habilitacyjnej, wydana już po II wojnie światowej, lecz napisana trzydzieści lat wcześniej monografia *Historia listów św. Grzegorza z Nazjanu*, Kraków 1947. Jej wydanie było możliwe dzięki odzyskaniu materiałów odebranych mu przez Akademię Umiejętności. Ważną pracą Przychockiego była także książka *Kultura klasyczna w kulturze współczesnej*, Warszawa 1929, w której dokonał interesującej analizy wpływów kultury grecko-rzymskiej na kulturę europejską i polską. Będąc przewodniczącym Komisji Filologicznej PAU, podjął G. Przychocki próbę zorganizowania na nowo komitetu do spraw wydania pism Grzegorza z Nazjanu. Wspierał też tę inicjatywę (od 1946 r.) jako prezes Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Idea ta została później zrealizowana przez S. Hammera.

Kontynuatorem zainicjowanych przez L. Sternbacha badań patrologiczno-bizantynistycznych był **Jan Sajdak** (1882–1967). Po studiach z zakresu filologii klasycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim m.in. u K. Morawskiego i L. Sternbacha, odbytych w latach 1904–1908, jak też studiach uzupełniających w Monachium rozpoczął J. Sajdak pracę nauczyciela języków starożytnych w gimnazjach w Krakowie i w Wadowicach. Od roku 1912 podjął wykłady z filologii klasycznej na UJ, po czym w 1916 r. przeniósł się do Uniwersytetu we Lwowie, gdzie do 1919 r. prowadził zajęcia z latynistyki i bizantynistyki. W latach 1919–1933 i 1946–1960 był J. Sajdak związany z Uniwersytetem w Poznaniu, gdzie wraz z W. Klingerem byli twórcami poznańskiej szkoły filologicznej. Dwukrotnie sprawował funkcje dziekańskie – raz Wydziału Filozoficznego (1924–1925) i raz Wydziału Humanistycznego (1946–1947). Był ponadto w latach 1931–1933 (kolejno) rektorem i prorektorem Uniwersytetu Poznańskiego. W latach 1918–1920 redagował czasopismo „Eos”, a w latach 1924–1949 był redaktorem dużego przedsięwzięcia edytorskiego (łącznie 23 tomy), jakim było wydawanie serii *Pism Ojców Kościoła w przekładach polskich*. W latach 1947–1950 był również prezesem Polskiego Towarzystwa Filologicznego⁵. Z religioznawczego punktu widzenia szczególnie cenne są dwie prace J. Sajdaka: pierwszy rodzimy zarys *Literatura bizantyńska*⁶ oraz monografia *Bizantynistyka. Źródła i zarys studiów*, Poznań 1933.

Wspomniany już wyżej **Adam Krokiewicz** (1890–1977) także włożył znaczący wkład w poznawanie religii antycznych. Po studiach z zakresu filologii klasycznej i filozofii na UJ (m.in. u K. Morawskiego i L. Sternbacha) krótko związany był z Uniwersytetem Jagiellońskim i Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Zasadniczą część swojej akademickiej kariery związał z Uniwersytetem Warszawskim, gdzie obok T. Zielińskiego i G. Przychockiego kierował różnymi (były 3) katedrami filologii klasycznej. A. Krokiewicz zasłynął zwłaszcza jako znawca epikureizmu i badacz sceptycyzmu w dziejach myśli greckiej i filozofii europejskiej. Do II wojny światowej znany

⁵ Bliżej o działalności J. Sajdaka zob. W. Steffen: *Życie i działalność naukowa prof. Jana Sajdaka (Wspomnienie pośmiertne)*, „Meander” 1968, nr 1, s. 3–9. Por. też hasło *Sajdak Jan* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 211–213.

⁶ Opublikowany w pracy zbior. *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1933, t. 4. s. 681–760.

był z takich prac, jak: *Teologia Epikura*⁷; *Nauka Epikura*, Kraków 1929 oraz *De diis Epicuri*⁸. Zasadniczy okres jego religioznawczych zainteresowań przypadł już na lata powojenne; szczególnie cenne są jego prace poświęcone orfizmowi (*Studia orfickie*, Warszawa 1947; *Orfizm*⁹) oraz Homerowi i Hezjodowi (*Teogonia Hezjoda*¹⁰, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959; *Ludzie i bogowie w pieśniach Homera*¹¹). Dobrze znanymi pracami A. Krokiewicza są monografie: *Zarys filozofii greckiej od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, oraz *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974. Warto także przypomnieć, iż A. Krokiewicz przetłumaczył na język polski dzieło Lukrecjusza: *O rzeczywistości*, Lwów–Warszawa 1923 (wyd. 2, Wrocław 1958) oraz *Enneady* Plotyna, Warszawa 1959¹².

Wyraźnie religioznawcze zainteresowania widoczne były również w twórczości **Stanisława Schneidera** (1858–1917). Po studiach filologicznych ukończonych na Uniwersytecie Lwowskim i w Wiedniu w latach 1877–1881, a także studiach uzupełniających u U. von Wilamowitza-Moellendorffa podjął pracę jako gimnazjalny nauczyciel języków starożytnych i historii, pełniąc także dwukrotnie funkcje dyrektorskie w lwowskich gimnazjach. Choć nie zdobył żadnych stopni naukowych, gdyż nie podjął się kariery naukowej, to jednak był jednym z najbardziej znanych galicyjskich hellenistów, autorem wielu prac, z których znaczna część miała walory religioznawcze. Jako hellenista był znany i ceniony w ówczesnych kręgach naukowych. Współpracował z takim pismami specjalistycznymi, jak „Eos” i „Wiener Studien”, był wiceprezesem Towarzystwa Filologicznego we Lwowie i od 1903 r. członkiem korespondentem Akademii Umiejętności¹³.

Głównymi kręgami religioznawczych zainteresowań S. Schneidera były wpływy religii greckiej na wierzenia Słowian. Badał on również pozostałości wpływów kultur antycznych widocznych we współczesnej kulturze ludowej. Ponadto uzyskał dość znaczny rozgłos jako badacz wpływów religii starogreckiej i wierzeń słowiańskich na twórczość J. Słowackiego, głosząc tu poglądy mocno kontrowersyjne. Z wielu jego prac poświęconych tej problematyce najważniejsza była rozprawa *Badania nad źródłami twórczości Juliusza Słowackiego*, Lwów 1911. Z licznych prac S. Schneidera religioznawczo szczególnie cenne są takie jego opracowania, jak: „*Wyobrażenia orfic-*

⁷ „Kwartalnik Filozoficzny” 1927, t. 5, s. 31–77.

⁸ „Eos” 1929, t. 32, s. 91–120.

⁹ „Życie i Myśl” 1970, nr 6, s. 93–107.

¹⁰ „Meander” 1954, nr 3, s. 103–122.

¹¹ „Meander” 1952, nr 6–7, s. 267–289.

¹² Szerzej o działalności A. Krokiewicza zob. S. Hammer: *Historia filologii klasycznej w Polsce*, Kraków 1948, s. 60–61; W.J. Kasiński: *Jawne i niejawne (w kręgu prac prof. A. Krokiewicza)*, „Życie i Myśl” 1967, nr 11–12, s. 75–88; J. Wojtczak: *Prof. Adam Krokiewicz*, tamże, s. 72–74; J. Gułkowski: *U źródeł humanizmu. Wątki przewodnie filozofii greckiej w ujęciu Adama Krokiewicza*, „Życie i Myśl” 1977, nr 9, s. 90–96. Por. też hasło *Krokiewicz Adam* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, Wrocław 1984, s. 201–203. Religioznawczą ocenę dorobku A. Krokiewicza dają M. Pącińska, Cz. Mazur: *Adam Krokiewicz als Erforscher antiken Religionen*, „Studia Religioznawcze” 1981, nr 16, s. 15–38. Bibliografię jego naukowego dorobku opracował Cz. Mazur: *Bibliografia prac prof. Adama Krokiewicza*, „Eos” 1981, t. 69, s. 141–148.

¹³ O życiu i działalności S. Schneidera zob. W. Śmiałek: *Stanisław Schneider (1858–1917)*, „Eos” 1917, t. 22, s. 149–152; K. Pawłowski: *Schneider Stanisław Jan (1858–1917)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa–Kraków 1994, t. 35, s. 577–578; *Schneider Stanisław Jan* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 229–230.

kie” i „ewolucjonizm”¹⁴; *Wzmianki Platona o Orfeuszu*¹⁵; *Kulty chtoniczne (Z powodu książki „Eleusinia”. De quelles problèmes relatifs aux Mystères d’Eleusis. Par le Comte Goblet de Alviella, Paris 1903)*¹⁶; *Rzut oka na dzieje orfiki w starożytności i w nowszych czasach*, Kraków 1904¹⁷; *Czy Getowie wierzyli w jednego Boga? Studium z zakresu religii i mitologii porównawczej*, Kraków 1905¹⁸; *Zeus Mejlichios u Ateńczyków*¹⁹; *Prastare bóstwa greckie: Basileia i Basileus*²⁰; *Kore i Kuros*²¹; *Sowij–Sofija*²²; *Król węzów. Studium etnologiczne*²³; *Ze studiów mitologicznych i ludoznawczych*, Kraków 1916²⁴; *Święty Hipolit w greckich misteriach*, Kraków 1917. Warto także podkreślić, że Schneider interesował się żywo wydarzeniami w nauce o religiach i recenzował chętnie prace religioznawcze (np. E. Gobleta de Alvielli, R. Reitzensteina i A. Czubyńskiego).

Najwybitniejszym polskim filologiem klasycznym, podejmującym w szerokim zakresie problematykę religioznawczą, był do II wojny światowej **Tadeusz Zieliński** (1859–1944). Po studiach w Lipsku (m.in. u sławnego łacynisty O. Ribbecka), Monachium, Wiedniu i Dorpacie był zrazu profesorem filologii klasycznej na Uniwersytecie w Petersburgu, a następnie (od 1920 r.) w Warszawie²⁵. Zarówno w Petersburgu, jak też w Warszawie obok zajęć językoznawczych wykładał Zieliński zagadnienia z zakresu mitologii, kultury starożytnej i religioznawstwa. Ponadto prowadził badania archeo-

¹⁴ „Eos” 1900, t. 6, s. 75–91.

¹⁵ Tamże, 1901, t. 7, s. 72–83.

¹⁶ Tamże, 1903, t. 9, s. 193–198.

¹⁷ Odbitka z „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1904, t. 39, s. 297–335.

¹⁸ Odbitka z „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1906, t. 41, s. 219–248.

¹⁹ „Eos” 1905, t. 11, s. 112–114.

²⁰ Tamże, 1906, t. 12, s. 27–33.

²¹ Tamże, 1907, t. 13, s. 66–71.

²² „Lud” 1909, t. 15, s. 217–220.

²³ Tamże, 1910, t. 16, s. 153–159.

²⁴ Odbitka z „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1916, t. 10, s. 73–156. Jest to zbiór pięciu szkiców: 1) *Mit o „kurze niebieskiej”*, 2) *Święto majowe*, 3) *Święto umarłych*, 4) *Religia Dyonisosa*, 5) *Dyoskurowie*.

²⁵ Bliżej o T. Zielińskim zob. T. S[inko]: *Dwa trzydziestolecia filologiczne: Tadeusz Zieliński – Leon Sternbach*, „Eos” 1914/1915, t. 20, s. 108–110; L. Piotrowicz: *Tadeusz S. Zieliński*, „Kwartalnik Historyczny” 1946, z. 3–4, s. 639–655; W. Klinger: *Tadeusz Zieliński „Pamiętnik Literacki”* 1946, nr 3–4, s. 435–450 (= tegoż: *Tadeusz Zieliński (1859–1944)* [w:] *Portrety uczonych polskich*, Kraków 1974, s. 501–514; S. Srebrny: *Tadeusz Zieliński*, „Eos” 1947, fasc. 2, s. 5–65. T. Zielińskiemu poświęcono cały (podwójny) numer czasopisma „Meander” 1959, nr 8–9 – tamże również bibliogr. jego prac sporządzona przez G. Pianko, s. 437–461. Z innych ciekawszych artykułów tam zawartych wskazać należy K. Kumaniecki: *Tadeusz Zieliński*, s. 387–393; S.J. Luria: *Wspomnienia o prof. Tadeuszu Zielińskim i jego metodzie badań rudymenarnych*, s. 406–418; oraz J.M. Borowski: *Vince sol*, s. 419–424; por. też *Zieliński Tadeusz Stefan* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich..., Cz. I. Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 591–596.

Z religioznawczych ocen dorobku T. Zielińskiego por. H. Hoffmann: *Religiiowiedzeskije issledowanija anticznich religij Tadeuszem Zielinskim i Ryszardom Gansincom* [w:] *Problemy religij stran Czernomorsko-Sriediziemnomorskogo riegiona. Sbornik naucznych trudow*. Praca zbior. pod red. N. Aleksiejenki, J. Babinowa, H. Hoffmanna, T. Jaszajewej, Sewastopol–Kraków 2001, s. 88–97 (= *Tadeusz Zielinskij i Richard Gansiniec jak doslidniki anticznich religij*, „Ukraińskie Religioznawstwo” 2002, nr 21, s. 22–30 oraz *Badania nad religiami starożytnymi Tadeusza Zielińskiego i Ryszarda Gansinca*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie” 2002, nr 9, s. 185–192); tenże: *Tadeusz Zielinskij (1859–1944) i jego intierpretacya dionisijskich motiwow w greckeskoj tragedii* [w:] *Dionis–Bakch–Bachus w kulturie narodow mira. Naucznyj sbornik*, wydanie 1, Symferopol 2002, s. 163–164.

logiczne i filologiczne we Włoszech, Grecji, Hiszpanii i Afryce Północnej. Zieliński był autorem ponad 800 (a być może i 900) publikacji, w tym także wielu prac o charakterze religioznawczym. Wiele z nich napisał pierwotnie w języku rosyjskim, a następnie część z nich wydano także po polsku w tłumaczeniu jego uczniów S. Srebrnego i Gabrieli Pianko. Wiele jego prac przetłumaczono także na inne języki europejskie (głównie francuski, niemiecki i włoski).

W wydawanym w Lipsku piśmie religioznawczym „Archiv für Religionswissenschaft” Zieliński zamieścił obszerne studium *Hermes und die Hermetik*²⁶. Właśnie jako znawca hermetyzmu był Zieliński szeroko znany i ceniony w kręgach religioznawczych, zwłaszcza jako oponent jednego z czołowych reprezentantów *religionsgeschichtliche Schule* R. Reitzensteina, któremu niesłusznie – jak wykazały to późniejsze odkrycia z Nag Hammadi – zarzucał „egiptomanię” w kwestii genezy hermetyki. Zieliński uważał, że „wyższa hermetyka” była „całkowicie grecka”, który to pogląd uzyskał wówczas powszechne uznanie²⁷. Z zakresu badań nad hermetyzmem Zieliński opublikował w języku rosyjskim pracę *Giermes triždy wielikij „sopiernik chriśtianstwa”*²⁸, która w Polsce ukazała się jako monografia *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920 (wyd. 2 *Hermes Trzykróćielki*, tamże 1921) w cyklu *Współzawodnicy chrześcijaństwa*. W skład tego cyklu weszły także prace: *Rzym i jego religia*, Zamość 1920²⁹ oraz (wydana także po włosku) *Piękna Helena*, Zamość 1921³⁰.

Z wielu prac Zielińskiego religioznawcze znaczenie ma także inny cykl *Świat antyczny: Starożytność bajeczna*, Warszawa 1930 (wyd. 2, 1957)³¹; *Grecja niepodległa*, Warszawa 1933 (wyd. 2, 1937, wyd. 3, 1958); *Rzeczpospolita rzymska*, Warszawa 1935 (wyd. 2, 1958); *Cesarstwo rzymskie*, Warszawa 1938³².

Religioznawczo najcenniejszy wśród prac Zielińskiego jest z pewnością cykl: *Religie świata antycznego (Religia starożytnej Grecji*, Warszawa 1921, wyd. 2, 1937³³; *Religia hellenizmu*, Warszawa 1925³⁴; *Hellenizm a judaizm*, Warszawa 1927; *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Warszawa 1933–1934, t. 1–2)³⁵.

Problematyka religioznawcza obecna też jest w szkicach Zielińskiego: *Idieja bogoczelowieka w greckeskoj i giermanskoj sagie*³⁶; *Bóg i dobro. Jak moralność stała się*

²⁶ „Archiv für Religionswissenschaft” 1904, t. 8, s. 321–372; 1905, t. 9, s. 25–60.

²⁷ O sporach na temat genezy hermetyzmu (w tym o poglądach Zielińskiego) pisze K.-W. Tröger: *Gnoza hermetyczna*, „Studia Religioznawcze” 1981, nr 16, s. 165–190.

²⁸ „Więstnik Jewropy” 1905, nr 2, s. 696–725; nr 3, s. 244–271.

²⁹ Wydana wcześniej jako *Rim i rimskaia rieligija*, „Oczerki Więstnika Jewropy” 1903, t. 1, s. 5–53, 441–485 oraz *Rom und seine Gottheit*, „Beilage zur Müncher Allgemeinen Zeitung” 1903, nr 37–39.

³⁰ *La bella Elena*, „Rivista di Studi Filosofici Religiosi” 1923, t. 4, s. 147–181.

³¹ Pierwotnie opublikowana w języku rosyjskim jako *Anticznij mir*, T. 1: *Ellada. Skazocznaja driewnost’*, Piotrograd 1922.

³² Na przełomie lat 80/90. XX w. cykl ten został wydany w Polsce w nowej edycji.

³³ Pierwotna wersja tej pracy została napisana w języku rosyjskim: *Rieligija driewniej Griecyi*, Piotrograd 1917. W roku 1926 ukazały się przekłady na języki francuski i angielski.

³⁴ Wcześniej wydane w języku rosyjskim: *Rieligija ellinizma*, Piotrograd 1922.

³⁵ W roku 1991 we Wrocławiu ukazało się łączne (1-tomowe) wydanie prac Zielińskiego: *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*. Z końcem XX w. zainicjowano w Polsce wydanie prac z cyklu *Religie świata antycznego* w nowej edycji.

³⁶ „Więstnik Jewropy” 1910, nr 7, s. 3–40.

religijną a religia moralną³⁷; *Dionizos w religii i poezji*³⁸; *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zamość 1921; *Powstanie grzechu w świadomości starożytnej Grecji*³⁹; w wielokrotnie wydawanej w Rosji (np. S. Petersburg 1907, 1910, 1915) pracy *Z życia idei*. Seria 1, Zamość 1925; Seria 2, Warszawa 1938, oraz w szkicu *La Sybille. Trois essais sur la religion antique et la christianisme*, Paris 1924. W pracy zbiorowej *Religie Wschodu* Zieliński zamieścił interesujące studium *Elementy wschodnie w religiach świata antycznego*⁴⁰.

Jako badaczowi religii antycznych Zielińskiemu szczególnie bliskie były idee XIX-wiecznego neohellenizmu, zwłaszcza poglądy L. Ménarda, idealizującego osiągnięcia antycznej kultury greckiej⁴¹. Zieliński próbował pogodzić wywodzące się z romantycznego ducha tezy neohellenistów (postulujących konieczność odrodzenia humanistycznych ideałów greckiej kultury i sztuki) z osiągnięciami szkoły „historyczno-religijnej” (*religionsgeschichtliche Schule*). Podobnie jak czołowym przedstawicielom tego nurtu (A. Eichhorn, H. Gunkel, R. Reitzenstein), tak i Zielińskiemu chodziło o to, aby wydobycь zasadnicze (oryginalne) idee poszczególnych systemów religijnych „zanieczyszczone” przez kolejne (re)interpolacje nawarstwiające się wskutek wzajemnych związków chrześcijaństwa z judaizmem i religiami hellenistycznymi. Naukowe badania kwestii pochodzenia religii Zieliński uważał za jałowe. Sądził ponadto, że tylko osoby wierzące mogą zrozumieć „istotę i tajemnicę religii”. Bóg – jego zdaniem – objawia się w pięknie, prawdzie i dobru. Doskonała zatem jest tylko ta religia, która w określonej proporcji uwzględnia wszystkie wymienione tu elementy. Za taką właśnie religię uważał chrześcijaństwo, w którym upatrywał ostateczny cel ewolucji wierzeń religijnych. Przez wszystkie religioznawcze prace Zielińskiego przewija się teza o istnieniu ciągłości psychologicznej między religiami świata antycznego a chrześcijaństwem. To dzięki tej ciągłości ułatwione było przyjęcie chrześcijaństwa przez świat antyczny. Zdaniem Zielińskiego, kultura antyczna była prawdziwym *Starym Testamentem* dla religii chrześcijańskiej⁴². Pogląd ten był krytykowany przez polskich biblistów katolickich, w tym zwłaszcza przez ks. S. Szydelskiego⁴³, a także przez badaczy żydowskich (M. Miesesa, D. Einhorna, E. Steina, M. Schorra, O. Thona, M. Bałabana). Ci ostatni w gloryfikowaniu znaczenia kultury antycznej, przy jednoczesnym pomniejszaniu znaczenia wpływu judaizmu na kształtowanie się chrześcijaństwa, upatrywali przejawów antysemityzmu

³⁷ „Przegląd Współczesny” 1922, nr 4, s. 133–157 (wydane wcześniej w języku rosyjskim *Bog i dobro (Kak nrawstwiennost' stala religioznoj i kak religija stala nrawstwiennoj)*), „Wiestnik Jewropy” 1917, nr 1, s. 113–140.

³⁸ „Przegląd Współczesny” 1923, nr 4, s. 260–280. Pierwotna wersja tej pracy ukazała się w języku rosyjskim *Dionis w religii i poezji*, „Russkaja Mysl” 1915, nr 7/2, s. 1–21. Poglądy Zielińskiego zawarte w tej pracy omówił H. Hoffmann: *Tadeusz Zieliński (1859–1944) i jego intierpretacya dionisijskich motywów w greckiej tragedii*, dz.cyt., s. 163–164.

³⁹ „Przegląd Filozoficzny” 1925, t. 28, s. 24–58.

⁴⁰ T. Zieliński: *Elementy wschodnie w religiach świata antycznego* [w:] *Religie Wschodu*, Warszawa [1938], s. 437–460.

⁴¹ Szerzej o poglądach L. Ménarda zob. C. Lidańska: *Louis Ménard i jego próba wskrzeszenia greckiego politeizmu*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 65–72.

⁴² T. Zieliński: *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Warszawa 1933, t. 1, s. 1–29.

⁴³ S. Szydelski: *Religia helleńska. Stary Testament i chrześcijaństwo*, „Ateneum Kapłańskie” 1928, t. 21, s. 1–16, 105–135, 227–247; tenże: *Hellenizm a chrześcijaństwo*, „Ateneum Kapłańskie” 1938, t. 41, s. 209–232, 337–351.

w publikacjach naukowych⁴⁴. Owo widoczne często w religioznawczych pracach Zielińskiego „psychologizowanie” było skutkiem ogromnego wpływu, jaki wywarł nań w Niemczech słynny psycholog W. Wundt. Pod wpływem jego poglądów Zieliński uznał, że psychologia jest niezbędną dyscypliną propedeutyczną wszystkich dyscyplin humanistycznych⁴⁵.

Modne w pierwszych dwóch dekadach XX w. w Polsce koncepcje astralno-mitologicznego badania *Biblii*, prowadzone przez A. Niemojewskiego, Zieliński uważał za nieuzasadnione i oparte na zbyt odległych i powierzchownych analogiach. Krytyce astralistyki (oprócz wzmianek w rozmaitych pracach) poświęcił artykuł recenzyjny: *Andrzej Niemojewski: Biblia a gwiazdy*⁴⁶. W roku 1923 T. Zieliński reprezentował (obok J.S. Bystronia, S. Czarnowskiego i W. Bugiela) polskie religioznawstwo na [V nieformalnym] Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Paryżu, gdzie wygłosił referat *Les origines de la religion hellénistique*⁴⁷.

W związku z badaniami Zielińskiego nad religiami rzymskimi warto przypomnieć, iż nakreślił on linie rozwojowe tych religii, wydobywając ich pierwotne formy („motywy rudymenarne”) oraz transformacje, jakim ulegały one pod wpływem religii Etrusków, Greków oraz rozmaitych ludów Azji Wschodniej i chrześcijaństwa. T. Zieliński należał bez wątpienia do najwszechstronniejszych i najbardziej oryginalnych badaczy antyku swoich czasów. Miarą jego międzynarodowego uznania były liczne członkostwa rodzimych i zagranicznych akademii nauk, towarzystw i organizacji naukowych, a także wiele doktoratów honorowych oraz fakt, że z końcem lat 20. XX w. wielokrotnie kandydował do literackiej Nagrody Nobla.

Uczniem (jeszcze z Petersburga) T. Zielińskiego i M.I. Rostowcewa był związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim **Mieczysław Popławski** (1893–1946)⁴⁸. To właśnie Zieliński rozbudził jego zainteresowania religioznawcze. Już pierwsze prace Popławskiego poświęcone są religiom antycznym, rozpatrywanym na szerokim tle po-

⁴⁴ Próbie całościowej krytyki poglądów Zielińskiego podjął publicysta i literat M. Mises: *Helenizm a judaizm. Uwagi na marginesie książki Tadeusza Zielińskiego pod powyższym tytułem*, Przemysł 1928. M. Schorr pracę tę uznał za „dziennikarską”, a nie naukową i zlecił krytykę poglądów Zielińskiego D. Einhornowi i E. Steinowi. Pierwszy skoncentrował się głównie na krytyce historyczno-filologicznej, a drugi podjął krytykę metody naukowej stosowanej przez Zielińskiego. Prace te zrecenzowali O. Thon i M. Bałaban. Środowiska żydowskie (zważywszy na międzynarodowy autorytet Zielińskiego) obawiały się, aby jego poglądy nie upowszechniły się szerzej. Szykowano się zatem do podjęcia krytyki także poza granicami Polski. Zdecydowano się jednak sprawy szerzej nie nagłaszać, uznając ją za lokalną. Zob. w tej kwestii B. Czajeczka: *Prof. dr Mojżesz Schorr jako działacz społeczny w świetle akt B'NEI B'RITH'U* [w:] *Prof. dr Mojżesz Schorr. Materiały z sesji naukowej. Kraków 16.XI.1993*. Pod red. K. Pilarczyka, Kraków 1995, s. 33–34.

⁴⁵ M. Plezia: *Przedmowa* [do:] T. Zieliński: *Religia Starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 5–26.

⁴⁶ „Przegląd Warszawski” 1924, nr 32, s. 304–305. Krytykę szkoły „astralno-mitologicznej” zawarł Zieliński także w książce *Hellenizm a judaizm*, Warszawa 1930, t. 2, s. 270–271 oraz w artykule *September*, „Gazeta Polska” 1934, nr 242.

⁴⁷ „Revue de l'histoire des religions” 1923, s. 1–20.

⁴⁸ Bliżej o M. Popławskim por. J. Kleiner: *Mieczysław Popławski*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 8; J. Krókowski: *Mieczysław St. Popławski ur. 1893, um. 1946*, „Eos” 1947, fasc. 2, s. 114–128; J. Kuranc: *Wspomnienie o śp. Mieczysławie Popławskim*, „Roczniki Humanistyczne” 1968, z. 3, s. 23–26; J. Niemirska-Pliszczyńska: *Twórczość naukowa i artystyczna śp. Mieczysława Popławskiego w czasie ostatniej wojny*, „Roczniki Humanistyczne” 1968, z. 3, s. 27–30; M. Plezia: *Śp. prof. M. Popławski*, „Meander” 1947, nr 6, s. 301–307. Zob. też H. Podbielski: *Popławski Mieczysław Stanisław (1893–1946)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1983, t. 27, s. 613–614.

równawczym. Odwołując się do prac religioznawczych i etnograficznych, proponował Popławski w takich opracowaniach, jak: *Tryumf rzymski jako spełnienie devotio*⁴⁹; *Remarques sur l'origine de la divination*⁵⁰ oraz *Kapłani kastraci w starożytności*⁵¹ wiele nowatorskich interpretacji rytuałów i obyczajów rzymskich. Najważniejszą jednak jego pracą poświęconą religijno-magicznym aspektom pierwotnej wojny rzymskiej oraz społeczno-historycznym uwarunkowaniom apoteozy Sulii i Augusta była obszerna monografia *Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego*, Lublin 1923, oraz artykuły *La vie sexuelle dans les religions antiques*⁵², *L'apotheose de Sylla et d'Auguste*⁵³.

Podobnie jak T. Zieliński, badania religioznawcze z filologią klasyczną godził również **Ryszard Gansiniec** (1888–1958)⁵⁴. Gimnazjum ukończył w nowicjackim domu misyjnym księży werbistów w Nysie, po czym został skierowany na studia teologiczne do domu misyjnego St. Gabriel w Mödling pod Wiedniem, gdzie słuchał wykładów W. Schmidta, który rozbudził jego zainteresowania religioznawstwem porównawczym i etnologią. Księdzem jednak nie został, natomiast kontynuował dalsze studia w zakresie filologii klasycznej (m.in. w Berlinie u U. von Wilamowitza-Moellendorffa, E. Nordena, H. Dielsa) oraz teologiczne (w zakresie teologii protestanckiej) i religioznawcze u znanego przedstawiciela *religionsgeschichtliche Schule* H. Gressmanna, a także uczęszczał na wykłady A. von Harnacka⁵⁵. Nawiązał również naukowe kontakty z innymi czołowymi przedstawicielami wspomnianego nurtu badań religioznawczych i biblistycznych, jak: W. Bousset, H. Gunkel i W. Heitmüller. Pracował jako profesor na Uniwersytetach w Poznaniu, we Lwowie, a po II wojnie światowej także we Wrocławiu i Krakowie. W roku 1952 został członkiem PAU.

Gansiniec prowadził również prężną działalność wydawniczą. Założył własne wydawnictwo (miał też własną Drukarnię Naukową we Lwowie) „Filomata”, w którym był redaktorem „Przeglądu Klasycznego”, „Kwartalnika Klasycznego”, „Przeglądu Humanistycznego” i popularnych pism przeznaczonych dla młodzieży (m.in. „Filomaty” oraz wydawanej po łacinie „Palaestry”), a także był wydawcą serii publikacji poświęconych głównie antykowi i polskiemu humanizmowi.

Religioznawcze zainteresowania Gansinca koncentrowały się wokół problematyki dziejów religii greckiej, etnologii (w tym zwłaszcza teorii magii) oraz problematyki wczesnego chrześcijaństwa. Z jego licznych prac na szczególną uwagę zasługują: *Das*

⁴⁹ *Charisteria Casimiro de Morawski ... oblata*, Kraków 1922, pars polona, s. 32–50.

⁵⁰ „Eos” 1925, t. 28, s. 25–36.

⁵¹ *Księga pamiątkowa I Zjazdu historyków polskich w Poznaniu*, Poznań 1925, s. 1–11.

⁵² „Eos” 1926, t. 29, s. 101–134.

⁵³ Tamże, 1927, t. 30, s. 273–338.

⁵⁴ Do roku 1945 nazwisko Gansinca zapisywane było jako Ganszyniec lub Ganschinietz.

⁵⁵ Szerzej o R. Gansinca zob. Cz. Lechicki: *70-lecie prof. Ryszarda Gansinca*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 3–7; tenże: *Ryszard Gansiniec jako religioznawca*, „Studia Religiológica” 1978, z. 3, s. 123–144 (bibliogr. jego prac religioznawczych, s. 143–144). Elementy religioznawczej oceny działalności R. Gansinca dał również K. Majewski: *Wspomnienie o Ryszardzie Gansinca*, „Archeologia” 1957, t. 9, s. 207–209. Por. też J. Kabaj: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim od roku 1939–1984*, „Studia Religiológica” 1987, z. 20, s. 67–68; A. Bednarek: *Gansiniec Ryszard (1888–1958)* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1989, kol. 855–856; *Gansiniec Ryszard* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 384–387 oraz H. Hoffmann: *Badania nad religiami starożytnymi Tadeusza Zielińskiego i Ryszarda Gansinca*, dz.cyt., s. 188–192.

*Rationale im Glauben und Ritus*⁵⁶ (tłum. polskie: *Czynnik racjonalny w wierze i obrzędzie*⁵⁷); *Der Ursprung der Zehngebote Tafeln*⁵⁸; *Studia do dziejów magii. I. Pas magiczny*, Lwów 1922; *Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych*⁵⁹; *Pas czarowny*⁶⁰; *O historię religii greckiej*⁶¹; *Krystalomancja*⁶²; *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*⁶³ oraz *Postrzyżyny w kulturze śródziemnomorskiej*⁶⁴. Po II wojnie światowej w *Zarysie dziejów religii*, pod red. Z. Poniatowskiego, Warszawa 1964 (a także częściowo w późniejszych – już pod redakcją J. Kellera – edycjach tego zbioru), zamieszczono artykuły R. Gansińca poświęcone religiom: egejskiej, achajskiej, greckiej, etruskiej i rzymskiej.

Miarą międzynarodowego uznania Gansińca, jako znawcy religii antycznych, problematyki magii i technik manticznych jest fakt, że współpracował on z licznymi pismami religioznawczymi (m.in. z „Archiv für Religionswissenschaft”). Znany latynista W. Kroll poprosił Gansińca o opracowanie czterdziestu haseł (m.in. *Adamos, Adventus, Jaldabaoth, Israel, Katabasis, Katoptromanteia, Koskinomanteia, Kraniomanteia, Krithomanteia, Lekomanteia, Ringe im dem Folklor, Ritus, Sacer, Stichomanteis*) dla *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* Pauly-Wissowa.

W ramach działalności dydaktycznej R. Gansiniec prowadził często wykłady o religioznawczych walorach⁶⁵. Tematycznie wiązały się one z trzema głównymi kręgami zagadnień: dziejami religii greckiej i rzymskiej (w tym problematyka misteriów), dziejami magii i dywinacji w starożytności, historią literatury starochrześcijańskiej i genezą chrześcijaństwa. Specjalnym kręgiem jego zainteresowań były prowadzone przezeń studia i wykłady poświęcone Ewangelii Janowej. We wszystkich wymienionych wykładach Gansiniec nie ograniczał się do wątku głównego zawartego w temacie wykładu, ale rozpatrywał go na szerokim tle porównawczym, tak że śmiało można powiedzieć, iż lwowska katedra filologii klasycznej Gansińca była w międzywojennym dwudziestolecu jedną z nielicznych w Polsce świecką placówką akademicką uwzględniającą, w znacznym zakresie, problematykę religioznawczą.

Religioznawcze zainteresowania Gansińca oscylowały głównie wokół religii świata antycznego. Bardzo cenił szwedzkiego znawcę tych zagadnień M.P. Nilssona, z którym nawiązał korespondencyjny kontakt i po II wojnie światowej odwiedził go w Lund. Gansiniec był wielkim orędownikiem ściśle historycznych badań religioznawczych, które w jego rozumieniu dawały możliwość najpełniejszego naukowego poznania religii antycznych. Ponadto inspirowały go także założenia durkheimowskiego socjologizmu. Zgodnie z jego zasadami uważał kult za istotę religii. T. Zielińskiego uznawał za największego polskiego filologa klasycznego, jednak miał wiele zastrzeżeń do jego

⁵⁶ „Historisch-politische Blätter” 1915, t. 15, s. 34–47.

⁵⁷ „Lud” 1922, t. 21, s. 183–202.

⁵⁸ „Archiv für Religionswissenschaft” 1923–1924, t. 22, s. 19–36.

⁵⁹ „Lud” 1923, t. 22, s. 33–62.

⁶⁰ Tamże, 1924, t. 23, s. 3–131.

⁶¹ „Przegląd Historyczny” 1926–1927, t. 26, z. 2, s. 182–195 i 280–281.

⁶² „Lud” 1954, t. 41, s. 257–339.

⁶³ Tamże, 1957, t. 44, s. 75–117.

⁶⁴ Tamże, 1961, t. 47, s. 49–148.

⁶⁵ Wykaz religioznawczych wykładów R. Gansińca podaje Lechicki Cz.: *Ryszard Gansiniec jako religioznawca*, dz.cyt., s. 130.

prac poświęconych religiom antycznym. Właśnie w imię preferowanego przez siebie historyzmu zarzucał Zielińskiemu nadmierne psychologizowanie⁶⁶.

Szczególnie wiele wysiłku włożył R. Gansiniec w badania heortologiczne, podkreślając społeczny charakter świąt antycznych. Jego zdaniem, należy zarzucić li tylko mitologiczne wyjaśnianie starożytnych świąt na rzecz analiz *stricte* socjologicznych. Poświęcił tej kwestii m.in. osobny artykuł: *Spółeczny charakter świąt starożytnych*⁶⁷. Bronił tezy, iż święta starożytne mają swoje głębokie społeczne uzasadnienie, kwestie religijne, a zwłaszcza uzewnętrzniający się przy ich okazji kult poszczególnych bóstw jest kwestią wtórną i drugorzędną. Zarówno w religii greckiej, jak też szczególnie w rzymskiej dostrzegał cały zastęp postaci traktowanych przez religioznawców jako bóstwa, podczas gdy w istocie są to eponymowie do określonych świąt.

Innym, ważnym kręgiem zainteresowań R. Gansinca była problematyka pierwotnego chrześcijaństwa i jego genezy. Doceniał tu osiągnięcia liberalnej protestanckiej biblistyki, której tezy w swoich pracach często upowszechniał, co narażało go na konflikty z teologami katolickimi (m.in. ks. S. Szydelskim, abpem J. Bilczewskim i abpem J. Teodorowiczem)⁶⁸. Z biblistów wysoko cenił dorobek czołowego przedstawiciela katolickiego modernizmu A. Loisy'ego, rzecznika eschatologizmu w biblistyce. Na polskim gruncie astralistyczne próby interpretacji *Biblii* uważał za mrzonki. Wystawił dla Kasy im. Mianowskiego negatywną recenzję wielotomowej astralistycznej syntezy A. Czubryńskiego, choć dostrzegał w nim sumiennego i pracowitego badacza. Swoimi religioznawczymi zainteresowaniami Gansiniec oddziałł jako mistrz silnie na znanego popularyzatora mitologii greckiej i rzymskiej J. Parandowskiego (autora wielokrotnie wydawanej *Mitologii. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Lwów 1925) oraz na badacza buddyzmu i religii Indii S. Schayera.

Uczennicą i współpracownikiem R. Gansinca była **Helena Matakiewicz** (1906–1932). Pomimo młodego wieku była znana z tego, że poddała ostrej krytyce panującą ówczesnie tezę o pierwotności kultu Matki Ziemi. W swoich badaniach wykazała, że za objawy i dokumenty tego kultu wzięto metafory poetów i wierzenia uczonych. Szczególnym obszarem jej zainteresowań były obok mitologii greckiej misteria orfickie⁶⁹. Do najważniejszych jej prac o religioznawczym charakterze należą artykuły: *De Terra*

⁶⁶ Szerzej poglądy Gansinca na temat prac Zielińskiego omawia Cz. Lechicki, dz.cyt., s. 136–137.

⁶⁷ „Meander” 1962, nr 4–5, s. 216–225.

⁶⁸ Spór powstał wskutek opublikowania przez Gansinca w „Słowie Polskim” (1922, nr 300, s. 185) okolicznościowego artykułu: *Ewangelia Bożego Narodzenia*. Był to w istocie skrót referatu wygłoszonego w Polskim Towarzystwie Filologicznym. Wskazanie, że ewangeliczny przekaz o narodzinach Jezusa ma dużo starszą tradycję i był od dawna dość powszechnie znany u wielu ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, wywołało skandal. Reakcja władz kościelnych była tak ostra, że redaktor naczelny „Słowa Polskiego” Wacław Mejbaum, aby uspokoić abpa J. Bilczewskiego, ustąpił ze stanowiska. Ks. S. Szydelski zarzucił wówczas Gansincowi, że „ewangelie traktuje po bolszewicku”. Całość tej dyskusji zrelacjonował Cz. Lechicki, dz.cyt., s. 127–131.

⁶⁹ Bliżej o H. Matakiewicz zob. R. Ganszynie: *Helena Matakiewicz*, „Kwartalnik Historyczny” 1932, t. 6, s. 235–240. Por. też H. S[Wienko]: *Matakiewicz Helena (1906–1932)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 58–59.

*Matre a Graecis culta*⁷⁰; *Misterja eleusyńskie*⁷¹; *Mit grecki i jego dzieje*⁷²; *Samothrake i kult kabirów*⁷³; *Minyada – epos bohaterskie*⁷⁴.

Wpływy religii antycznych na kulturę Słowian, a także na kształtowanie się wyobrażeń i obrzędów chrześcijańskich były głównym przedmiotem religioznawczych zainteresowań **Witolda Klingera** (1875–1962)⁷⁵. Po studiach filologicznych, pierwotnie w Petersburgu, a następnie na Uniwersytecie Jagiellońskim (gdzie znaczący wpływ na niego wywarł K. Morawski), odbytych w latach 1895–1897, podjął W. Klinger (w latach 1897–1901) studia z zakresu historii starożytnej i filologii klasycznej na Uniwersytecie w Kijowie, które (1904–1906) kontynuował także w Monachium. Swoją karierę naukową związał W. Klinger początkowo z Uniwersytetem w Kijowie, gdzie przeszedł wszystkie szczeble naukowej kariery od asystenta (1901–1908 z przerwą na studia uzupełniające w Monachium) do profesora nadzwyczajnego (1917 r.) i kierownika (w latach 1917–1920) Katedry Filologii Klasycznej. W roku 1912 z powodów politycznych okresowo zablokowano jego starania o profesurę. Obok pracy na Uniwersytecie W. Klinger kierował również katedrą filologii klasycznej w Instytucie Historyczno-Filologicznym kniazia Bezborodki w Nieżynie w guberni czernichowskiej. W roku 1920 przeniósł się na Uniwersytet w Poznaniu, gdzie już jako profesor zwyczajny był kierownikiem I Katedry Filologii Klasycznej aż do emerytury w 1951 r. Z katedrą tą współpracował aż do 1960 r. W latach 1927/1928 i w 1939 r. W. Klinger pełnił także godność dziekana Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Poznańskiego. W latach 1917–1920 W. Klinger był przewodniczącym Komisji Zbierania i Wydawania Materiałów Etnologicznych Ukraińskiej Akademii Nauk. W roku 1920 został członkiem zwyczajnym Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, w roku 1922 członkiem korespondentem, a w 1930 r. członkiem rzeczywistym PAU. Od roku 1934 był również członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego we Lwowie.

Główną specjalnością naukową W. Klingera była filologia klasyczna i prowadzone w jej ramach studia nad liryką grecką. Jak wspomniano, W. Klinger był wraz z J. Sajdakiem współtwórcą poznańskiej szkoły filologicznej. Nie stronił również od publicystyki. Zasłynął tu jako żarliwy obrońca S. Brzozowskiego (z którym był zaprzyjaźniony), oskarżanego o współpracę z carską ochraną. Oprócz zagadnień ściśle językoznawczych pasjonowała go problematyka etnologiczna. Był znawcą mitu o Wernyhorze, któremu poświęcił monografię *Wernyhora i jego prorocтва w świetle krytyki historycznej*, Warszawa 1934⁷⁶. W tej kwestii prowadził głośny ówczesnie spór z S. Pigoniem.

⁷⁰ „Eos” 1928, t. 31, s. 337–364.

⁷¹ „Filomata” 1929, nr 5, s. 195–208.

⁷² Tamże, 1931, nr 29, s. 600–607.

⁷³ Tamże, 1931, nr 33, s. 771–777.

⁷⁴ „Kwartalnik Klasyczny” 1931, t. 5, s. 349–363.

⁷⁵ Bliżej o W. Klingerze zob. S. Hammer: *Historia filologii klasycznej w Polsce*, Kraków 1948, s. 43–46; W. Steffen: *Pamięci profesora Witolda Klingera*, „Meander” 1962, nr 9, s. 403–406; T. Wróblewski: *Profesor dr Witold Klinger*, „Lud” 1963, t. 48, s. 571–577; J. Krzyżanowski: *Witold Klinger w 85 rocznicę urodzin*, „Literatura Ludowa” 1960, nr 4–5, s. 83–86; J. Wikarjak: *Uczony–pedagog–tłumacz. Wspomnienie o Witoldzie Klingerze*, „Filomata” 1963, nr 167, s. 337–342; W. Steffen: *Klinger Witold (1875–1962)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1966–1967, t. 12, s. 635–636 oraz *Klinger Witold Wincenty Szymon* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych Polskich...., Cz. I. Nauki społeczne*, z. 2, Wrocław 1984, s. 82–84; H. Swienko: *Klinger Witold (1875–1962)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 44–45.

⁷⁶ Odbitka z „Przegląd Współczesny” 1934, t. 4, s. 117–138. Zob. też W. Klinger: *Jeszcze o czasie powstania przepowiedni Wernyhory*, „Przegląd Współczesny” 1938, t. 1, s. 386–405.

Właśnie na styku etnologii i filologii klasycznej podejmował W. Klinger pionierskie w Polsce badania nad wpływem antycznych mitów na kształtowanie się baśni u późniejszych ludów europejskich (w tym głównie Słowian). Osobnym kręgiem jego religioznawczych zainteresowań była analiza wpływów kultury antycznej (greckiej i rzymskiej) na obrzędowość chrześcijańską. Wykazał na wielu konkretnych przykładach, jak kultura antyczna wpływała na kształtowanie się rodzimego (ale też szerzej słowiańskiego) folkloru. Dowiódł również, że obrzędowość chrześcijańska na terenach środkowej i północnej Europy obficie czerpała z dawnych tradycji: pogańskiej, greckiej i rzymskiej. Z jego licznych prac religioznawcze znaczenie mają takie opracowania, jak: *Ambrozja i Styks a woda żywa i martwa. Studium mitologiczno-porównawcze*, Kraków 1906⁷⁷; *Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności*⁷⁸; *Żiwotnyje w antycznym i sówriemiennom sujewieri*, Kijów 1911; *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początki i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926; *Doroczne święta ludowe Europy a tradycja grecko-rzymska*, Kraków 1931. Przypomnijmy też, iż W. Klinger dokonał wzorowych (pierwszych) przekładów na język polski *Historii* Ksenofonta i *Listów* Juliana Apostaty.

Z religioznawczo cennych prac W. Klingera opublikowanych już po II wojnie światowej najcenniejsze są rozprawka *Wschodnio-europejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Kraków 1949⁷⁹, oraz artykuł *O czasie powstania Apokalipsy Janowej*⁸⁰.

Problematyką religioznawczą zajmował się również **Tadeusz Sinko** (1877–1966). Po studiach (w latach 1896–1900) z zakresu filologii klasycznej, językoznawstwa i historii literatury polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie znaczący wpływ na niego wywarli m.in. K. Morawski, J.M. Rozwadowski, S. Pawlicki i L. Sternbach, studiował następnie (obok filologii klasycznej) także historię sztuki na uniwersytetach w Berlinie (1900–1901 – tam oddziaływał nań m.in. U. von Wilamowitz-Moellendorff), Bonn (1901–1902 – tu zetknął się z H. Usenerem), a także w Monachium (1902) i w Paryżu (1905). Prowadził ponadto badania naukowe we Włoszech i w Grecji. T. Sinko związany był z uniwersytetami we Lwowie (1908–1913) i w Krakowie (1913–1960) i miał rzadko spotykany szeroki zakres zainteresowań. Obok filologii klasycznej i hellenistyki zajmował się również literaturoznawstwem (polskim i łacińskim), komparatystyką i patrologią. Był wielkim erudyta i autorem ponad 800 prac naukowych⁸¹.

⁷⁷ Początkowo publikowane w „Rozprawach Akademii Umiejętności” 1906, t. 41, s. 313–380. Warto także dodać, że praca ta ukazała się pierwotnie w Kijowie w 1904 r. w wersji rosyjskiej. Polska wersja jest poszerzona.

⁷⁸ „Rozprawy Akademii Umiejętności” 1908, t. 44, s. 1–30 – na podstawie tej pracy W. Klinger uzyskał habilitację.

⁷⁹ Do problematyki tej W. Klinger powrócił także w pracy: *Jeszcze o rusalkach i pokrewnych postaciach demonicznych i ich zależności od tradycji greckorzymskiej*, „Lud” 1960, t. 45, s. 307–314.

⁸⁰ „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1953, nr 1–6, s. 133–147.

⁸¹ Szerzej o życiu i działalności T. Sinki zob.: K. Kumaniecki: *Działalność naukowa Tadeusza Sinki*, „Meander” 1947, nr 9–10, s. 495–503 oraz wydaną przez K. Kumanieckiego: *Charakteria T. Sinko...oblata*, Warszawa–Wrocław 1951 (tamże W. Madyda: *Bibliografia prac Tadeusza Sinki 1900–1951*, s. 1–31); W. Madyda: *Z dziejów filologii klasycznej w Uniwersytecie Jagiellońskim* [w:] *Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia Katedr*. Pod red. W. Taszyckiego i A. Zaręby, Kraków 1964, s. 63–91; tegoż: *Prof. dr Tadeusz Sinko*, „Meander” 1967, nr 2–3, s. 67–79; R. Turasiewicz: *W pięćdziesiątą rocznicę śmierci prof. Tadeusza Sinki*, „Meander” 1971, nr 7–8, s. 293–297. Por też hasło *Sinko Tadeusz* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985,

W wielu z nich obecna była problematyka religioznawcza. Do roku 1939 opublikował m.in. takie książki o religioznawczych walorach, jak: *Historia religii i filozofii w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920; *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Kraków 1939 (wyd. 2, 1960), oraz cenne artykuły *Mit, kult i religia według nauki W. Wundta*⁸²; *Przypływ i odpływ orfizmu*⁸³. Obok prac T. Sinki, poświęconych orfizmowi i misteriom eleuzyńskim, cenne są również jego analizy *Teogonii* Hezjoda oraz religijnego charakteru tragedii greckiej.

Zasadniczy okres twórczości T. Sinki przypadł już na lata powojenne. Jego zasługi polegają na tym, że dał on w pracy *Literatura grecka*, Kraków 1931–1954, t. 1–3, najobszerniejszą w piśmiennictwie światowym syntezę historii literatury greckiej do VII w. n.e. oraz literatury poklasyycznej. Cenny jest także jego dwutomowy *Zarys historii literatury greckiej*, Warszawa 1959. W licznych pracach poświęconych kulturze greckiej i rzymskiej, a także literaturze wczesnochrześcijańskiej wskazywał na zależność chrześcijaństwa od kultury antycznej. Analizował także wpływ mitologii grecko-rzymskiej na mitologię słowiańską oraz na polską kulturę. Z artykułów napisanych w tym okresie religioznawczo szczególnie ciekawe są: *Socjalne akcenty w przepowiedniach sybilliańskich*⁸⁴ oraz *W świecie bajki greckiej*⁸⁵. Dla religioznawstwa nieobojętna też była jego bogata działalność translatorska. Przełożył i opracował wiele dzieł z zakresu teologii starożytności, takich jak: Bazylego Wielkiego *Wybór homilii i kazań*, Kraków 1947; *Dwadzieścia homilii i mów św. Jana Złotoustego*, Kraków 1947; Grzegorza z Nyssy *Wybór pism*, Kraków 1963. Ponadto zbadał i opracował większość rękopisów mów św. Grzegorza z Nazjanzu.

Uczniem T. Sinki (także K. Morawskiego, L. Sternbacha i S. Hammera) był również **Kazimierz Feliks Kumaniecki** (1905–1977). On także – jak wcześniej wymienieni polscy filologowie klasycyści – poza studiami w zakresie filologii klasycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim uzupełniał studia w Berlinie m.in. u E. Nordena i U. von Wilamowitza-Moellendorffa. Pracował później kolejno na uniwersytetach w Krakowie i Warszawie. W latach 1926–1929 prowadził badania naukowe we Włoszech i Francji. Ostatnie dwadzieścia lat kierował Zakładem Nauk o Kulturze Antycznej PAN⁸⁶. W latach 1946–1977 był redaktorem czasopisma „Meander”. Przełożył na język polski liczne dzieła starożytnych pisarzy, w tym także *Wojnę peloponeską* Tukidydesa. Zakres

s. 256–260 oraz Hoffmann H.: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religioznawcze” 1987, z. 20, s. 60.

⁸² „Eos” 1910, z. 1, s. 60–72.

⁸³ „Przegląd Współczesny” 1934, nr 141, s. 7–8; nr 142, s. 9–11.

⁸⁴ „Meander” 1948, nr 9, s. 404–415.

⁸⁵ Tamże, 1951, nr 1, s. 1–17; nr 2, s. 71–92.

⁸⁶ Szerzej o życiu i działalności K. Kumanieckiego zob. O. Jurewicz: *Kazimierz Feliks Kumaniecki*, „Eos” 1957–58, t. 49, s. 25–44; tenże: *Kazimierz Kumaniecki*, „Nauka Polska” 1964, nr 1, s. 68–73; M. Cytowska, H. Szelest: *Kazimierz Feliks Kumaniecki. W sześćdziesiątą rocznicę urodzin i czterdziestelecie pracy naukowej*, „Eos” 1966, fasc. 1, s. 23–27; O. Jurewicz: *Spis prac Prof. dra Kazimierza Kumanieckiego*, tamże, s. 28–38; M. Grześkowiak, K. Paulo de Silva: *Jubileusz Profesora Kazimierza Kumanieckiego*, „Meander” 1968, nr 4, s. 155–164; A. Krawczuk: *Ostatnie dzieło Profesora. Pamięci prof. Kumanieckiego*, „Kierunki” 1977, nr 33, s. 5. Zob. też specjalny numer „Meandra” 1977, nr 12 (w którym znajdują się artykuły W. Steffen: *Kazimierz Kumaniecki jako hellenista*, s. 451–464; M. Cytowska, H. Szelest: *Kazimierz Kumaniecki jako latynista*, s. 465–478 i M. Plezia: *Prace Kazimierza Kumanieckiego nad literaturą łacińsko-polską*, s. 479–486); por. także *Kumaniecki Kazimierz Feliks* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, Wrocław 1984, s. 265–269.

jego zainteresowań był bardzo szeroki, a problematyka religioznawcza jest obecna w wielu jego dziełach.

Z licznych prac K. Kumanieckiego, opublikowanych do 1939 r., szczególne walory religioznawcze zawierają: *Podanie o Wandzie w świetle źródeł starożytnych*, Kraków 1926⁸⁷; *Quo temporis ordine Vergilius singulos Aeneidos libros elaboraverit*, Kraków 1926; *De consiliis personarum apud Euripidem agentium*, Kraków 1930. Po II wojnie światowej K. Kumaniecki opracował szczególnie cenny zarys *Historii kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1955; wyd. 9, 1988; pracę *Mowa Cicerona o orzeczeniu haruspików*⁸⁸, wyd. 2, Warszawa 1989, oraz monografię *Cycon i jego współcześni*, Warszawa 1959, która przyniosła mu światowe uznanie. Był członkiem wielu krajowych i zagranicznych akademii i towarzystw naukowych. Uniwersytety w Debreczynie, Warszawie i Fryburgu Bryzgowijskim ofiarowały mu honorowe doktoraty.

Religioznawcze walory widoczne są także w pracach innego ucznia T. Sinki, profesora uniwersytetów we Lwowie i Wrocławiu, **Jerzego Kowalskiego** (1893–1948). Przedmiotem jego zainteresowań, obok retoryki greckiej, były archeologia starożytna oraz mitologia i etnografia starożytna. Najważniejszymi jego pracami są *De Didone Graeca et Latina*, Kraków 1929 oraz wydana już po jego śmierci *Rozwój cywilizacji greckiej*, Wrocław 1950. W roku 1929 J. Kowalski wydał z własnymi objaśnieniami przekład K. Wisłockiej-Remerowej *Wyznań św. Augustyna*. O św. Augustynie w latach 1944–1945 prowadził także cykl wykładów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim⁸⁹. Był on organizatorem powojennego Wydziału Humanistycznego i filologii klasycznej we Wrocławiu. Spowodował wznowienie po wojnie wydawania czasopisma „Eos”, którego krótko był redaktorem.

W podsumowaniu przedstawionego przeglądu wkładu polskich filologów klasycznych do rodzimych badań religioznawczych przed II wojną światową stwierdzić należy, że był on poważny. Polscy uczeni za swoje prace o religiach antycznych byli cenieni także na arenie międzynarodowej, czego wyrazem były liczne przekłady polskich prac na języki obce, jak też obecność Polaków w zagranicznych przedsięwzięciach badawczych i opracowaniach encyklopedycznych.

⁸⁷ Odbitka z „Pamiętnik Literacki” 1925–1926, t. 22–23, s. 46–55.

⁸⁸ „Przegląd Historyczny” 1958, t. 49, s. 455–459.

⁸⁹ Bliżej o J. Kowalskim zob. B. Biliński: *Jerzy Kowalski (1893–1948). Życie i prace*, „Eos” 1948–1949, fasc. 2, s. 3–45 (tamże pełna bibliogr. jego prac).

ZAKOŃCZENIE

U genezy niniejszej pracy leżało głębokie przekonanie autora, że rozwijanie badań religioznawczych w Polsce nie powinno odbywać się bez znajomości ich rodzimej tradycji, a ta w naszym kraju nie jest dziś dostatecznie znana. Zasadniczym zadaniem do zrealizowania było ukazanie na tle zachodnioeuropejskiego religioznawstwa rodzimego dorobku badań nad religią. Jest to zatem nie tylko opracowanie z dziejów polskiego religioznawstwa, ale również – patrząc szerzej – z historii nauki. Wobec opracowań z zakresu historii nauki zawsze nasuwają się dwie zasadnicze wątpliwości:

- 1) czy powracanie do dziejów danej dyscypliny naukowej w czasach lawinowego wręcz przyrastania nowych informacji nie jest marnowaniem czasu i wysiłków badacza?
- 2) czy od postępu w takich badaniach zależy w jakimś stopniu rozwój danej dyscypliny naukowej?

Odpowiadając na obie te wątpliwości, należy podkreślić, iż rozwój każdej nauki (a zatem i religioznawstwa) jest historycznie i merytorycznie ściśle związany z dotychczasową tradycją badawczą. Dla współczesnego religioznawcy nie może być zatem obojętne, jakie stanowisko w danej kwestii zajmowali przed nim inni badacze religii, bowiem znajomość dziejów własnej dyscypliny naukowej umożliwia badaczowi unikanie powtarzania przeprowadzonych już wcześniej (a często także zweryfikowanych) badań. Ponadto korzystanie z dotychczasowego dorobku nauki ogranicza w zasadniczy sposób możliwość popełnienia starych błędów czy też „odkrywania” rzeczy już dawno rozstrzygniętych.

We wstępie do niniejszej pracy, jak pamiętamy, zakreślone zostały dwa jej zasadnicze cele. Pierwszym miało być opracowanie całościowego kompendium wiedzy o polskiej tradycji badań religioznawczych i wypełnienie tym samym istniejącej w nauce polskiej dotkliwej luki. Drugim, założonym celem, było wykazanie, że w analizowanym okresie polskie religioznawstwo rozwijało się prężnie, i to pomimo wielu niesprzyjających okoliczności. Do czytelnika należy teraz ocena, w jakim stopniu udało nam się powyższe cele zrealizować.

Przystępując do generalnej oceny stanu rodzimego religioznawstwa w analizowanym okresie, należy stwierdzić, że jakakolwiek ocena kondycji polskiej nauki o religiach do 1939 r. nie może być pełna, jeżeli nie przeprowadzi się:

- a) zestawienia rodzimych badań nad religią z ówczesnym stanem wiedzy religioznawczej w innych krajach; oraz
- b) nie dokona się ich konfrontacji z osiągnięciami religioznawstwa w kontekście dalszego jego rozwoju.

W pierwszym przypadku wyjaśniony bowiem zostanie fakt uwikłania się polskich badań nad religią w najzagorzalsze spory ówczesnego religioznawstwa, jak problem genezy religii i pierwotnych jej form oraz „życia (w tym historyczności) Jezusa”.

W odniesieniu do kwestii pochodzenia religii należy podkreślić, że w dobie dominacji myśli ewolucjonistycznej, w znaczący sposób oddziaływającej na religioznawstwo w początkowych latach jego istnienia, wielu badaczy usiłowało nakreślić schematy rozwojowe religii. Opowiadano się wówczas zwykle za pierwotnością którejś z jej form. Wszystkie te próby mają dziś znaczenie wyłącznie historyczne, bowiem uznano bezzasadność wszelkiego generalizowania w tym względzie. Także ówczesne spory o „życie Jezusa” nie przyniosły rozstrzygnięć kontrowersji: „Jezus historii” a „Chrystus wiary”. W religioznawstwie nie mają one już dzisiaj większego znaczenia, nie dlatego, że zostały „ostatecznie” rozstrzygnięte, lecz z powodu uznania, że dla naukowej wiedzy o religiach daleko bardziej istotne są pytania o społeczne warunki powstania chrześcijaństwa, mechanizmy jego rozwoju i przyczyny światowej kariery, pokrewieństwo ideowe (lub różnice) w odniesieniu do religii otoczenia itp. Nie powinien dziwić fakt uwikłania się polskiego religioznawstwa w te spory, skoro obecne i żywe były także w innych krajach, a ich żywotność sięgała również II połowy XX w., a to za sprawą z jednej strony „wipperyzmu” (uchodzącego w latach 40.–50. XX w. za oficjalną wykładnię marksizmu w omawianej kwestii), z drugiej zaś – w związku z pracami wybitnego biblisty i teologa protestanckiego R. Bultmanna, głośnego zwolennika „demitologizacji” chrześcijaństwa.

Konfrontując dorobek rodzimych badań nad religią do II wojny światowej z rozwojem tej nauki w innych krajach, można sformułować kilka wniosków:

- po pierwsze: nie było wówczas istotnych zapóźnień w recepcji zachodniej myśli religioznawczej. Informacje o powstaniu nowej nauki dotarły na ziemię polską praktycznie natychmiast, jak tylko zostały sformułowane na zachodzie Europy;

- po drugie: stosunkowo szybko i dość szeroko przystąpiono w Polsce do przekładu wielu ważnych dla rozwoju naszej dyscypliny dzieł, a z innych ukazywały się u nas obszernie sprawozdania, omówienia i recenzje;

- po trzecie: dość szybko znaleźli się w Polsce zwolennicy głośnych ówczesnie orientacji metodologicznych w nauce o religiach. Mielśmy rodzimych zwolenników zarówno „naturystycznego mitologizmu”, ewolucjonizmu, marksizmu, durkheimowskiego socjologizmu, kulturowo-historycznego dyfuzjonizmu (funkcjonalizm współtworzył nasz rodak) itp. Stosunkowo największe opóźnienie daje się zauważyć w recepcji szeroko rozumianego nurtu fenomenologii religii. Obecne także były u nas idee niemieckiej, amerykańskiej i francuskiej psychologii religii. Warto tu podkreślić, że często nie było to tylko bierne przejmowanie „gotowych” rozwiązań, ale widoczna u wielu polskich badaczy chęć ich rozwijania lub uzupełniania. Można zatem stwierdzić, iż wielu polskich uczonych prowadziło badania religioznawcze nieodbiegające od zachodnioeuropejskich standardów pod względem teoretycznym, metodologicznym i warsztatowym;

- po czwarte: wielu polskich badaczy religii było obecnych w krwiobiegu ówczesnego religioznawstwa światowego – tak poprzez odbyte studia, jak też publikacje w czołowych ówczesnie pismach i informatorach (encyklopedie, słowniki, leksykony) branżowych, a także poprzez czynne uczestnictwo w naukowych konferencjach, ekspedycjach i innych przedsięwzięciach badawczych.

Powyższe uwagi nie mają służyć idealizowaniu sytuacji w polskim religioznawstwie do II wojny światowej. Bezwzględnie stałym mankamentem tych badań było to, że brakowało im ram instytucjonalnych w postaci akademickiego zaplecza. Często religio-

znawstwem zajmowali się bądź to samoucy, bądź też pracownicy nauki, będący przedstawicielami innych dyscyplin naukowych. W związku z tym religioznawcze badania często były przez nich prowadzone na marginesie ich głównych specjalności.

Innym, nader ważnym elementem, oddziałującym na kształtowanie religioznawstwa, był fakt, że poczęło się ono w klimacie pozytywizmu, i często traktowane było jako oręż w ówczesnych sporach o stosunek „wiary do rozumu” czy też „religii do nauki”. Chętnie część protagonistów tych sporów odwoływała się do redukcjonistycznych teorii religii, wykazując, że religia daje się sprowadzić do rzeczywistości przyrodniczej, psych(olog)icznej, socjologicznej itp. Chętnie hołdowano (powszechnej także w oświeceniu) tezie XIX-wiecznego mitoznawstwa (podzielanej u nas zwłaszcza przez zwolenników szkoły astralistycznej i innych zwolenników „Naturmythologie”) o wywodzeniu religii z mitów. Dalsze badania, prowadzone przede wszystkim przez etnoreligioznawców, wykazały, że mit jest wytworem religii, a nie odwrotnie. Wskazano ponadto, że mit zakłada już istnienie *sacrum*, stanowiąc jedną z form nawiązywania z nim kontaktu. Tak więc teza, że religia wywodzi się z mitów została podważona.

Na zaakcentowanie zasługuje również fakt, że ówczesne akonfesyjne religioznawstwo hołdowało z reguły (zwłaszcza do I wojny światowej) ewolucjonistycznej (monolinearystycznej) koncepcji rozwoju religii. Wyrażało się to głównie w błędnym stosowaniu metody historyczno-porównawczej, sprowadzonej niesłusznie do poszukiwań czysto zewnętrznych podobieństw, występujących pomiędzy chrześcijaństwem a starszymi religiami otoczenia. Zabiegu tego dokonywano, aby wykazać, że religie historycznie młodsze (chrześcijaństwo) sprowadzają się do starszych wierzeń (babilońskich, egipskich, irańskich, hellenistycznych itp.). W rezultacie końcowym wykazywano, że większość motywów religijnych wywodzi się ze wspólnego pnia. Tak jednostronnie i w istocie swej ahistorycznie pojmowana komparatystyka także została przewyżczona w dalszym rozwoju nauki o religiach.

Religioznawstwo katolickie w Polsce generalnie przyjęło założenia szkoły kulturowohistorycznej w kwestii genezy religii, nie dopuszczając w owym czasie żadnych innych (konkurencyjnych) koncepcji. Powstała dyferencjacja rodzimych badań nad religią na nurty: „laicki” (często ostro antyklerykalny) i „konfesyjny”, nie sprzyjała późniejszemu rozwojowi badań religioznawczych, uniemożliwiając w praktyce ich integrację. Nadejście marksistowskiego dogmatyzmu w czasach stalinowskich sytuację tę pogłębiło.

Uznanie, że część błędów popełnianych przez religioznawców do II wojny światowej wynikała nie tylko z ówczesnego stanu wiedzy religioznawczej, ale także z przyczyn światopoglądowo-ideologicznych, nie ma służyć ich usprawiedliwianiu, warto jednak pamiętać, iż rozwój każdej nauki polega na przewyżczeniu powstałych w trakcie jej rozwoju błędów, kontrowersji i nieporozumień.

Czołowi polscy laicyści przedstawiciele młodej nauki głosili swoje często kontrowersyjne poglądy w trudnej sytuacji. Przyszło im bowiem przełamywać (praktyczny) monopol badaczy katolickich w zakresie badania zjawisk religijnych. Fakt ten (zwłaszcza w świetle zaangażowania się polskich pionierów religioznawstwa w działalność wolnomyślicielską) powodował, że religioznawstwo postrzegano (zwłaszcza w środowiskach konfesyjnych) jako dyscyplinę naukową, która poza celami poznawczymi realizować pragnie także cele pozanaukowe, polegające na zwalczaniu religii. W wielu przypadkach takie podejrzenia były zasadne, choć wielokrotnie wskazywaliśmy na

kartach niniejszego opracowania, iż zaobserwować można także tendencję odwrotną, polegającą na próbach zaangażowania religioznawstwa w działalność apologetyczną.

Na ogólną (funkcjonującą także do dziś) ocenę religioznawstwa znaczący wpływ wywarł fakt, że zarówno jego konfesyjni oponenci, jak i zwolennicy dostrzegali przede wszystkim jego antyreligijne ostrze. Stąd wywodzi się popularność tej nauki w kręgach wolnomyslicielskich, czego wyrazem były publikacje zamieszczone w periodykach o charakterze wyraźnie antyklerykalnym.

Główną słabością ówczesnych religioznawczych analiz było przesadne zawierzenie (absolutyzowanie), zrazu mitologicznej („Naturmythologie”, astralistyka), potem ewolucjonistycznej i socjologicznej (E.B. Tylor, J.G. Frazer, H. Spencer, K. Marks, E. Durkheim), a w końcu dyfuzjonistycznej (panbabilonizm, „szkoła kulturowohistoryczna”) metodzie badań. Z czasem te pierwsze orientacje metodologiczne w nauce o religiach straciły na znaczeniu, także z tego powodu, że w toku dalszego rozwoju religioznawstwa pojawiły się zupełnie nowe koncepcje badawcze, odchodzące od rozważań nad pierwotnością poszczególnych wątków mitycznych na rzecz wyjaśniania ich psychologicznych i społecznych uwarunkowań. I tak np. szkoła naturystyczno-filologiczna, astralno-mitologiczna i ewolucjonizm ustąpiły (bądź ewoluowały, jak np. szkoła kulturowohistoryczna) miejsca: psychoanalizie, symbolizmowi, funkcjonalizmowi, strukturalizmowi, fenomenologii religii i wielu innym nowszym kierunkom w religioznawstwie.

Pomimo że większość tez religioznawstwa interesującego nas okresu została zakwestionowana, to toczone wokół nich spory popularyzowały wiedzę religioznawczą, angażując głośnych ówczesnie badaczy religii.

Historia nauki sięga po swój materiał do oryginalnych dzieł naukowych, popularnonaukowych i publicystycznych, które są dla niej źródłami. W przypadku przedłożonego tu opracowania był to materiał niezmiernie obfity. Zamierzono możliwie wyczerpująco ukazać dorobek polskich badań nad religią do II wojny światowej, jak też zbadać oceny jego dokonań formułowane przez krytyków. W związku z wielością nagromadzonego materiału badawczego nie było możliwe przedstawienie go w całości. Powstała zatem konieczność wielokrotnego dokonywania selekcji zgromadzonych źródeł i decydowania o stopniu ich wykorzystania. W związku z tym autor ma świadomość, że przedłożona praca może zawierać pewne luki bądź niektóre jej części w ocenie czytelnika mogą wydać się niedostatecznie rozwinięte. Zapewne dostrzec można także fakt dominacji w niej partii deskryptywnych i analitycznych nad syntezami. Taki jednak (w głównej mierze) charakter powinny mieć wszelkie historyczne opracowania, zwłaszcza gdy podejmowane są po raz pierwszy. Ich zasadnicza wartość tkwi bowiem w przedstawionej faktografii, gdyż różnice co do ocen wydają się nie do uniknięcia.

INDEKS NAZWISK

- Abraham W. 14
Abramowski E. 9, 159–60, **164–67**
Achelis Th. 126
Adamski F. 9, 154, 156
Afanasjew A.N. 33, 85, 126
Agatstein-Gierowski S. 40, **182–83**
Al Fārūqī J.R. 48
Albertrandi J. 59
Aleksander I, car 60
Aleksander III, car 142
Aleksiejenko N. 43, 212
Allport G.W. 25, **41**, 163
Amlineau E. 163
Andrae T. 43
Andrzejewski T. 201, **203**
Aniczkow E.W. 85
Anisimow A. 50
Ankermann B. 35, 47, 91–93, 133, 135
Anwander A. 34, 93
Archutowski J. 11, 19, 91, **94–97**, 100, 107, 115
Argyle A. 43
Armon W. 144–46
Assorodobraj N. 152
Asté S. [→ Czubyński A.]
Astruck J. 30
Auerbach W. 180
August 216
Augustyn św. 222
Avenarius R. 150
Aristoteles 211

Baal J., van. 34
Baaren Th.P., van 43
Babicz J. 124
Babinow J. 43, 212
Babiński G. 139
Bachofen J.J. 129
Baley S. **175–76**
Badura J. 111
Bałaban M. 117, **120–1**, 214–15
Banaszak W. 90
Bandtkie S. 60

Banek K. 34
Bardach A. 204
Bardecki A. 187
Bartel O. 54
Bartel W.M. 87
Barth K. 112
Barycz H. 54–55
Basara-Lipiec E. 74
Bastian A. 85, 91, 126, 128, 149
Bator W. 60–61, 163, 189, 199–200
Batory S. 120, 157
Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz–
 Jędrzejewiczowa C. **156–57**
Baudouin de Courtenay J. 76, 82, 125, 156
Baur F.Ch. 31–32, 89
Bazyli Wielki 221
Becker H. 46
Bednarek A. 193, 216
Bejze B. 87, 91, 100, 189, 203
Belmont L. 73
Bendix R. 44
Benedyktowicz W. 114
Benedyktowicz Z. 123, 156
Berger J. 16
Berger W. 43
Berggrav E. 43
Bergson H. 169
Bernacki J. 100
Bertholet A. 18, 33, 85, 103
Berwiński R. 62, 63–64, 123, 126
Beth K. 163
Bezborodko, książę 219
Białobłocki C. 81
Biały Z. 136
Bianchi U. 15, 38
Bidnow W. 109
Biegeleisen H. 70, **125–6**
Bielawski J. 192
Bielow A. 34
Bieńkowski P. 209
Bieńkowski W. 117, 147, 149
Biernacki A. 179

- Biezais H. 85
 Bilczewski J. **104–5**, 218
 Biliński B. 222
 Birk K. 41
 Biswanger L. 37
 Bittell K. 205
 Bleek F. 30
 Błachowski S. **176–78**, 179
 Boas F. 47, 150
 Bober A. 207–8
 Bober P. 14
 Bobińska C. 58
 Bobrowska B. 92, 96–97
 Bobrowska-Nowak W. 159, 177
 Bobrowski Fr. [→Manthey F.]
 Bogacz R. 95
 Bogucicki J. **56**
 Bogusławski W. 56, 61
 Bohne G. 187
 Bohomolec F. 55
 Boland G. 6, 31
 Bolzano B. 16
 Boncz-Brujewicz W. 49
 Bopp L. 187
 Boratini T.L. 200
 Borgosz J. 10
 Borowiecki S. 177–78
 Borowik I. 139
 Borowski J.M. 212
 Borzym S. 165
 Botta E. 34
 Boulanger N.-A. 57
 Boulard F. 45
 Bousset W. 23, 31, 33, 216
 Boutroux E. 42, 183
 Bouvier O. 96
 Braun J. 34, 204
 Breevaart H., van 16
 Brelich A. 38
 Broglie A., de 18
 Bromski J. **203–4**
 Bronk A. 15, 21–22, 24–25, 36
 Brown J.A. 41
 Brozi K.J. 47
 Brożek M. 208
 Bruno P. 41
 Brückner A. 54, 56, 60–61, 83, **84–85**, 126, 140, 150
 Brzozowska D. 68
 Brzozowska-Komorowska T. 63, 124
 Brzozowski S. 13, 81, 219
 Buchowski M. 44
 Buczyńska-Garewicz H. 40
 Budny S. **110**
 Budzewski T. 193
 Bugiel W. 19–20, 69, **70–71**, 139, 215
 Bujak F. 133
 Bukowski J. 47
 Bulanda E. 15, 27, 131
 Bultmann R. 224
 Bułat W. 168
 Burnouf E. 16, 18, 73, 90
 Bursche E. 109, **111–2**
 Bursze J. 111
 Burszta J. 64
 Burszta W. 47
 Bühler Ch. 187
 Büttner M. 48
 Buzek A. **115**
 Bystron J.S. 19–20, **138–40**, 215
 Bystry A. 88
 Caillois R. 42
 Carpenter J.E. 96
 Chalcarz J. 186
 Chałasiński J. 123
 Chałubiński M. 42
 Champollion J.-F. 201
 Chantepie de la Saussaye P.D. 18, 20–21, 28, 85–86, 92–93, 103
 Charcot J.M. 161
 Charszewski I. 13
 Charuzin N. 144
 Cheleni J. 45
 Chlewiński Z. 188
 Chmaj L. 13
 Chmiel J. 97
 Chmielewski J. 198–99
 Chmielowski J.B. **55**
 Chodyncki K. 13
 Chodyński S.K. 14
 Chodźdło T. 134
 Chojnacki P. 183, **186**
 Choroszych P.P.
 Chyliński H. 74
 Cinal S. 11, 95, 97
 Ciszewski S. 126–7, **128–9**, 133, 135
 Ciupak E. 139
 Clemen C. 23, 33, 94, 96
 Colpe C. 33
 Comte A. 44, 92, 150, 155
 Cox G.W. 33, 72
 Creuzer C.F. 32, 126

- Croce B. 38
 Cullmann O. 35
 Cumont F. 21, 76
 Cunow H. 49, 149, 174, 176
 Cyceon 222
 Cygielstreich A. 160, 165
 Cygler B. 61
 Cylkow I. **117**
 Cytowska M. 221
 Czacki T. **56**, 57, 59, 62
 Czajeczka B. 215
 Czajkowski M.A. [→Abramowski E.]
 Czapinński K. 81
 Czaplicka M.A. 141, 147–8
 Czapska M. 54
 Czarnecki K. 159, 177
 Czarnecki Z. 33, 37
 Czarnocki A. [→Dołęga Chodakowski Z.J.]
 Czarnowski S. 19–21, 64, 81, 115, 139–40, **151–4**, 158, 215
 Czarторыski A. 59
 Czekanowski J. 123, **133–34**, 147, 157, 190
 Czerwień B.H. 100
 Czuang-Tsy 199
 Czubryński A. 74, **77–78**, 117, 212, 218
 Czuj J. 104, **106**
 Černý A. 125
- Damrosz J. 123, 156
 Danek W. 68
 Darczewska K. 152
 Darwin K. 91
 Dasgupta S.N. 194
 Dawid J.W. 9, 159–60, **168–70**, 171, 185
 Dawson C. 32
 Dąbrowska M. 165, 183
 Dąbrowski E. 15, 27, 30–31, 104, 205
 Dąmbska I. 179
 Deconchy J.P. 42
 Deffontaines P. 48
 Delacroix H. 42, 180
 Delaporte L. 205
 Delitzsch F. 34, 75, 118–9
 Demetrykiewicz W. 134
 Denon V. 60
 Depa J. 47
 Dernałowicz M. 83
 Desroche H. 45
 Dettloff Sz.F. 13
 Deussen P. 193
 Dębicki W.M. 88, **90**
 Dębiński K. 14
- Dichl A.K. 111
 Dickstein S. 20
 Dicksteinówna J.84
 Diels H. 216
 Dieterich A. 135
 Dilthey W. 37, 164
 Dionizy, Metropolita [→Waledyński K.N.]
 Długosz J. **54**, 60, 85
 Długosz T. 14
 Dmowski R. 76
 Dobrovský J. 85
 Dobrowolski K. 138, 140, **141**, 148
 Dobrzański S.E. 154
 Doktor T. 9, 159–60, 162, 167, 169, 177
 Dołęga-Chodakowski Z.J. **62–63**, 123, 130
 Domagała H. 187
 Donini A. 50
 Draper J.W. 72
 Dresler H. 50
 Drews A. 32, 75, 79
 Drexel A. 25
 Drioton E. 189, 199
 Droz Th. 17
 Dryjski A. 177, **178**
 Dubiński A. 109, 192
 Dumézil G. 25, 85
 Dunin Wolski S.W. [→Sten W.]
 Dupréel E. 176
 Dupuis Ch.-F. 31, **34**, 57, 72, 75, 77–78
 Durkheim É. 25, **44**, 45, 92–93, 96, 140–41, 148, 152, 155, 171, 176, 226
 Dygasiński A. 19, 65, **67–68**, 73
 Dziamski S. 81, 83, 177
 Dziekoński T. 134
 Dzierżykraj-Morawski K. [→Morawski K.]
- Ebert M. 205
 Edsman C.-M. 34, 43
 Eichele E. 187
 Eichhorn A. 33, 214
 Einhorn D. 121, 214–15
 Eliade M. 18, 25, **37–38**, 43, 85, 148
 Ellingwood F.F. 17
 Emanuel III 208
 Engels F. 44, **49**, 150, 168, 176
 Epikur 211
 Ergetowski R. 66
 Erman A. 202
 Eucken R. 183
 Eustachy św. 130
 Ewald H. 30
 Eysinga G.A., van den Bergh van 31

Ezdrasz 205

Fajęcki A. 14
 Fajnsztejn D. 121
 Faliszek M. 47
 Fechner G.Th. 179
 Feldman W. 76, 172
 Ferm V. 18
 Festinger L. 180
 Fic A. 95, 104, **105–6**
 Fichter J.H. 46
 Fickeler P. 48
 Fijałek J.N. 14
 Filler J. 50
 Filon z Aleksandrii 121
 Finke M. 27
 Firkowicz A. 192
 Firth R. 47
 Fischer A. 124, 128, **129–30**
 Flis A. 148, 154, 166
 Flis M. 47, 148
 Florian św. 140–41
 Flournoy Th. 42, 169
 Flügge Ch.W. 16
 Fontenelle B., de 85
 Foucart G. 96
 Franczew J.P. 28, 49
 Franczak K. 9, 159
 Frank J. 120
 Franko I. 126
 Frankowski E. 127, **134–5**
 Frazer J.G. 19, 25, 32, 67, 92–93, 135–6, 141, 150, 163, 226
 Fränklowa G. 117
 Freud Z. 25, **41**, 135, 163, 167, 177, 181
 Friedman F. 120
 Frobenius L. 91–92, 135
 Fromm E. 25, **42**
 Fuks M. 109, 116, 118

 Gabryl F. 13, 87, 90
 Gajek J. 125, 130, 133–34
 Gajkowa O. 71, 134, 150
 Gallini C. 39
 Galdowa A. 159
 Gansiniec R. 78, 80, 94, 140,
 Garadża W. 50
 Garlicki A. 87
 Gastpary W. 109, 111–14
 Gawroński A. 190, 192–94,
 Geddes A. 30
 Geels A. 43

Gennep A., van 19, 135
 German F. 183
 Gertruda z Helfty, św. 162
 Gieysztor A. 85
 Girgensohn K. 43, 181
 Glasenapp H., von 25, 103
 Glasner R. 86
 Glemma T. 14
 Gliński E. 105
 Gloger Z. **124**
 Gładkowski K. 131
 Głombik C. 89
 Goblet d'Alviella E. 18, 25, 92, 135, 212
 Goddijn H.P. 45
 Goddijn W. 45
 Godin A. 43
 Godycki M. 70
 Goerres J.J. 33
 Goldammer K. 43
 Goldman R. 43
 Goliński Z. 100
 Gołąb A. 175
 Gołba F. 100
 Gołębiowski F. 105
 Gos L. 116
 Górski R. 64
 Grabowski J. 80
 Graebner F. 47, 91–93, 132–33
 Graeves 200
 Graf H. 30
 Granet M. 198
 Grelewski S. 14
 Grensted L. 43
 Gressmann H. 23, 216
 Grigulewicz J. 50
 Grimm J. 84–85, 126
 Grimm W. 85, 126
 Grodeck G.E. 61
 Groteffend G.F. 34
 Grønbaek V. 43
 Grudzień J. 49
 Gruehn W. 40, 43, 181
 Gruppe O. 85
 Gruszecki A. 68
 Gruszewski [Hruszewskij] M. 56, 61
 Gryglewicz F. 87, 95, 97, 117
 Grzebień L. 87, 90, 102, 105–6, 183–84, 186, 204
 Grzegorzcz P. 197
 Grzegorz Wielki 106
 Grzegorz z Nyssy 221
 Grzegorz z Nazjanzu 208–10, 221

- Grześkowiak A. 113
 Grześkowiak M. 221
 Grzybek S. 95, 100–1
 Grzybowski S. 7, 53, 55–56, 59–61
 Grzymała-Moszczyńska H. 9, 40, 48, 53, 67, 87, 159, 180–81, 187
 Gubernatis A., de 33, 72, 90, 126
 Guignebert Ch. 20
 Gułkowski J. 211
 Gumpłowicz L. 127, **149**–150
 Gumuła W. 44
 Gunkel H. 23, 30, 33, 214, 216
 Gurwicz I.S. 145
 Gusinde M. 35

 Haddon A.C. 135
 Hainchelin Ch. 50
 Halban L. 14, 133
 Hall G.S. 40, 170–71
 Halpern I. 160
 Hammer S. 207, **208–9**, 210–11, 219, 221
 Hammurabi 118–9
 Handelsman M. 120
 Hardin B. 45
 Hardy E. 21
 Harnack A., von 31, 88–89, 216
 Harris H. 31
 Harte Th. 156
 Hartland E.S. 135, 150
 Hastings J. 18
 Hegel G.W.F. 62
 Heiler F. 43, 103, 181
 Heitmüller W. 216
 Hempel J. 9, 80–81, 159–60, 165, **171–75**
 Hempel K. 172
 Henke Ph.K. 16
 Herodot 209
 Hezjod 211, 221
 Hinz H. 57–58
 Hipolit, św. 212
 Hirschmann-Schwarz E. 36
 Hoekstra S. 31
 Hoffman J. 187
 Hoffmann H. 8–11, 19, 34–35, 43, 53, 67, 74, 76–78, 80, 87, 95, 120, 153, 191, 197, 207, 212, 214, 216, 220
 Hoffmann K. 35
 Holm N. 43
 Holtzmann H.J. 31
 Hołda-Różiewicz H. 150
 Homer 211
 Honko L. 48

 Hood R. 43
 Hooke S.H. 39
 Horák J. 63
 Horn M. 120
 Hornowski B. 176
 Horodyski B. 68
 Horodyski W. 126
 Horoszewicz M. 69
 Houtart F. 45
 Howitt A.W. 35, 91
 Hozakowski W. 100
 Höffding H. 169, 183
 Höfler A. 178
 Hrdlička A. 131
 Hrozný B. 194, 205
 Hubert H. 44, 93, 140, 152
 Huet S. 183, 186–87
 Hulka-Laskowski P. **115–16**
 Hultkrantz Å. 36, 48
 Hupfeld H. 30
 Husserl E. 28, 37

 Iłowiecki M. 10
 Imbrighi G. 48
 Indan F. 44
 Ingarden R. 182–84
 Ionow W.M. 144–45
 Isambert F. 45

 Jabłokow N. 50
 Jabłoński P.E. 199
 Jabłoński W.A. **198–99**
 Jacewicz W. 185
 Jacher W. 44
 Jacobi J. 42
 Jadczyk R. 180
 Jagić V. 70, 85
 Jakubowski J.Z. 68
 James E.O. 39
 James W. 25, **40**, 92, 169, 171, 173, 179–80, 183–84
 Jan Chrzyciel 181
 Jan, św. 217, 220
 Jan Złotousty 221
 Janet P. 42, 161
 Janion M. 63
 Jankowska A. 165
 Janota Bzowski Z. 172
 Janowicz J. 47, 149
 Jarośniński L. 203
 Jarosławski J. 49
 Jaroszewski T.M. 49

- Jasinkowski B. 13
 Jaspers C. 37
 Jastrow M. 96, 103
 Jastrun M. 182
 Jaszajewa T. 43, 212
 Jaśkiewicz T. 82, 115, 170
 Jaworska E. 68, 123–5
 Jehliczka F. 112
 Jelito J. **99**, 100
 Jełowicki E. **183–84**
 Jensen A.E. 163
 Jeremias A. 35, 77–78, 92, 103, 119–20
 Jerzak-Gierszewska T. 123, 149
 Jevons F.B. 18
 Jezierski R. 165
 Jezus 73–76, 79, 83, 102, 106, 174–75, 181, 218, 223–24
 Jeż T.T. 71
 Jeżowska K. 179
 Jędrzejewiczowa C. [→Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa C.]
 Johnson B. 46
 Johnston E.H. 193
 Joly H. 180
 Jones E. 181
 Jordan L.H. 15, 25, 98
 Józef Flawiusz 75
 Judenko K. 7, 10, 64, 136–8, 140, 149
 Julian Apostata 220
 Jung C.G. 25, 37, **41–42**, 163, 181
 Jurewicz O. 207–8, 221
 Jülicher A. 31

 Kabaj J. 216
 Kabata M. 160
 Kaczanowska J. 81
 Kaczmarczyk J.K. 100
 Kalabarczyk D. 165
 Kalina A. 70
 Kałużyński S. 144–45, 192
 Kamiński M. **83**
 Kanarek Naftali Hertz [→Rowid H.]
 Kania W. 106
 Kant I. 40, 65, 166
 Kankak K. 14
 Kapeliś H. 53, 63, 68, 71, 123, 127
 Karaś R. 116
 Karłowicz J.A. 19, 68, **71–73**, 85, 123, 126, 128, 150
 Karolewicz G. 91
 Karpiński A. 49
 Kasiński W.J. 211

 Kautsky K. 49, 149, 166, 174
 Kawyn S. 165
 Kazimierowicz H. 183, **185**
 Každan A.P. 29
 Källstad Th. 43
 Kehrer G. 44–45
 Keller J. 8, 10, 13, 28–29, 36, 38, 49–50, 53, 217
 Kelles-Krauz K. 81
 Kerényi K. 25, 42
 Kesselring R. **112–13**, 114
 Kiekegaard S. 113
 Kielbach W. 43
 King J.H. 92, 163
 Kiryłowicz S. **110**
 Kitagawa J.M. 25, 46
 Klawe J. **140–1**
 Klawek A. 11, 13, 19, 21, 95, **97**, 99
 Klein J. 50
 Kleiner J. 215
 Klepacz M. 187
 Klewczęja A.S. 81
 Klimaszczeńska J. 147
 Klimke F. 13
 Klinger W. 140, 210, 212, **219–20**
 Klohr O. 50
 Kloska G.K. 47
 Kłoczowski J.A. 42, 45
 Kmiecik Z. 75
 Kneifel E. 109, 112
 Kolberg O. 62, **64**, 123–4, 130
 Koldewey R. 34
 Kołakowski L. 38, 100
 Kołłątaj H. 56, **57–58**, 62, 130
 Kołodnyj A. 15
 Kon F. **147**
 Kondrat K. 42
 Koneczny F. 13
 Konieczny F. 101
 Koppers W. 35
 Koranyi K. **141**
 Korzonkiewicz J. 100
 Kosibowicz E. **101**
 Kosman M. 83, 85
 Kostrzewski K. 78
 Kot S. 13, 110, 153
 Kotarbiński J. 15–16, 182
 Kotarbiński T. 100
 Kott W.
 Kotwicz W. 145, **189–91**
 Kotwiczówna M. 190
 Kowalak W. 19

- Kowalczyk S. 49
 Kowalew S.I. 31
 Kowalewski J. 191
 Kowalik T. 150
 Kowalski J. **222**
 Kowalski S.J. 100
 Kowalski S. [→ Kozyr-Kowalski S.]
 Kowalski T. **191**
 Kozanecki T. 62
 Kozłowski L. 126
 Kozyr-Kowalski S. 42, 44–45
 König F. 18, 25
 Kracik J. 95, 155
 Krajewska J. 131
 Krajewski J. 160
 Krasnodębski Z. 45
 Kraus H.-J. 30, 34
 Kraushar A. **120**
 Krawczuk A. 221
 Krawczyk W. 81
 Krawczyk Z. 165
 Krąpiec M.A. 47
 Kristensen W. Brede 28
 Krogulska M. 34
 Krokiewicz A. 209, 210–11
 Kroll W. 217
 Krókowski J. 215
 Krumbacher K. 208
 Krusiński S. 81
 Kruszyński J. 15, 80, **97–98**, 100
 Kryński A.A. 71, 127
 Krywielew I. 50
 Krzeczkowski K. 165–66
 Krzepakowski S. 45
 Krzywicka I. 150
 Krzywicki L. 64, 69, 71, 81, 117, **150–1**, 158, 165, 168
 Krzywobłocka B. 81
 Krzyżniak W. 64
 Krzyżanowski J. 13, 53, 63–64, 74, 123, 128, 219
 Ksenofont 220
 Kubica-Kłyszcz G. 149
 Kuczyńska A. 81
 Kuczyński A. 142, 144–5, 147
 Kuenen A. 30
 Kuhn A. 32, 71, 84–85, 90, 92, 126
 Kujawska J. 168
 Kułakowska D. 49
 Kumaniecki K. 208–9, 212, 220, **221–22**
 Kunst A. 194
 Kuranc J. 215
 Kutrzeba-Pojnarowa A. 123, 124, 128, 134, 136, 138, 150
 Kutrzebianka A. [→ Kutrzeba-Pojnarowa A.]
 Kümmel W.G. 31
 Kwiatkowski W. 40, 101, 187
 Kwiatkowski F. 13
 Kwilecki A. 154
 Labriola A. 49
 Lagrange M.J. 95, 105–6
 Lam A., van der 16
 Lam S. 64
 Lammers H.G. 21
 Lanczkowski G. 11, 15–16, 19, 25, 28
 Landau J. 79–80, 126–27
 Lang A. 32, 35, 72, 85–86, 91–92, 126, 135, 150
 Lange A. 19, **85–86**
 Lans J., van der 43
 Lanternari V. 39
 Lassall F. 168
 Latała A. 181
 Latoste M. 162
 Layard A.H. 34
 Laycock I. 162
 Le Bras G. 25, **45**, 156
 Le Roy A. 100–1
 Leach E.R. 47
 Lechicki Cz. 7, 73, 82, 111, 115, 154, 216–18
 Leeuw G., van der 23, 25, 27–28, 36–38, 43, 103, 157
 Lehmann E. 85, 103
 Leipoldt J. 85
 Lelewel J. 56, **61**
 Lenin W.I. 49, 142
 Leon XIII 95
 Lepsius K.R. 163
 Leszczyńska I. 163
 Leszczyński R. 116
 Leuba J.H. 25, **40**, 163, 169, 171
 Lewada J. 50
 Lewicki K. 104
 Lewicki M. 190
 Lévi-Strauss C. 25, 37, 47–48
 Lévy-Bruhl L. 37, 44, 46, 135, 182
 Libiszowska-Żółtkowska M. 182
 Librowski S. 97, 203
 Lichtenberger F. 17
 Lidańska C. 214
 Likowski E. 14
 Likowski H. 14
 Lilientalowa R. **117**
 Lipin L. 34

- Lipiński J. 189, 199
 Lippert J. 85
 Liwszic G.M. 31
 Loisy A. 31, 73, 218
 Lokoutka J. 50
 Loman A.D. 31
 Lubbock J. 78
 Lubecki M.T. 80, 82
 Lubicz L.... Al. 56, 61
 Lukacs J. 50
 Luksemburg R. 81
 Luria S.J. 212
 Luschan F. 133
 Lukrecjusz 211
 Luter M. 59, 111, 114
 Lutosławski W. **164**
 Lyall A.C. 20

 Łach S.30, 95
 Łasicki J. **54**, 55, 84
 Łaski S. 200
 Łotocki A. 109
 Łowmiański H. 85
 Łubieński H.I. 14
 Łubnicki N. 66
 Łukasz 75, 97
 Łukaszyk R. 87, 96
 Łunaczarski A. 49
 Łydka W. 104
 Łyko Z. 114
 Łyszczyński K. 54

 Mach Z. 47
 Machalski F. 86
 Maciuszko T. 15, 35
 Madyda W. 207, 220
 Mahler R. 120
 Mahrburg A. **65–66**
 Maire G. 40
 Maitre J. 45
 Maj K. 82
 Majchrowski J.M. 48
 Majewski E. **126–8**
 Majewski K. 216
 Majka J. 9, 45, 123, 155
 Majkowski I. 40
 Majkowski J. 88
 Malinowski B. 25, 39, 47, 90, 103, 140, **148–9**, 158
 Malony N. 43
 Małasz-Aksamitowa L.A. 63
 Małgowska H.M. 144

 Mandziuk J. 94, 99, 188
 Manitius G. 111
 Mann U. 29
 Mannhardt W. 85, 126
 Manning H.E. 88
 Manteuffel J. 87, 209
 Manthey F. 49, **102–4**
 Manuel F.M. 18, 29, 34, 57
 Marchlewski J. 81
 Marciniak M. 189, 199
 Marek, św. 31, 180
 Marett R.R. 32, 46, 67, 147–48, 150
 Margul T. 10, 15–16, 19, 25, 27, 34–36, 38–39, 48, 189, 195
 Mariański J. 139
 Markiewicz M. 123
 Markiewicz S. 81
 Marks K. 44, **49**, 127, 150, 168, 226
 Martino E., de 38–39, 43, 50, 163
 Maspero G. 163, 200–1
 Maspero H. 198
 Maślanka J. 63
 Matakiewicz H. **218**
 Matejko J. 83
 Mateusz, św. 75, 180
 Matusik Sz. 54
 Mauss M. 44, 140, 152
 Mazur Cz. 106, 211
 Mazur Z. 106, 211
 Mądrzycki T. 41
 Mehoffer J. 136
 Meiners C. 18
 Meinhold P. 28
 Meinong A. 180
 Mejbaum W. 218
 Mejor M. 194
 Melanchton F. 111
 Ménard L. 214
 Mensching G. 15, 25, 37, 43, 45
 Mercier D. 91
 Merczyng H. 110
 Messer A. 183–84
 Meuszyński J. 34
 Meyer H.E. 85
 Meyer-Ginsbergowa A. **181–82**
 Micewski B. 89
 Michalak A. 82
 Michalik J. 207
 Michalski /-Iwieński/ F. **196–97**
 Michalski S. 81
 Michalski W.W. **99–100**
 Michalski K. 13

- Michałowski K. 202, **203**
 Michejda F. 111
 Michelis Z. 115
 Michta N. 81
 Miciński T. 80, 116
 Miciński B. 13
 Mickiewicz A. 70, 164, 172–73
 Mierzyński A. **83–84**
 Mierzyński Z. 82, 174
 Mises M. 121, 214–15
 Mikołajczyk M. 10–11, 53, 87, 92
 Mikołajko Z. 13
 Mikoś K. 48
 Mikucki S. 147
 Milewski T. 198
 Minkiewicz R. 82
 Mirek F. 9, 123, 149, **154–56**, 158
 Misztal B. 44
 Mizow M. 50
 Moberg D. 46
 Moede W. 170
 Molendijk A.L. 16
 Mońko L. 101
 Morawski K. **207–8**, 209–10, 219–21
 Morawski M. 65–66, **88–89**, 90, 92
 Moret A. 163
 Morgan J., de 93
 Morgan L.H. 19, 32–33, 67, 150–51
 Morozow M.A. 75, 77
 Moszyński K. 128, **136–8**
 Mościcki I. 117
 Mowinkel S. 39
 Muchliński A. 191
 Munnynck Z.K. 169
 Murisier E. 42
 Mussolini B. 100
 Muszkowski J. 125
 Müller F.M. **15–16**, 18–19, 25, 27, 32, **33–34**,
 67–68, 71–73, 85, 90, 92–93, 126, 135
 Müller K.O. 135
 Müller-Frieffels R. 43
 Mysłək W. 7
 Myszor W. 106

 Nagy S. 87–88, 90
 Nałkowski W. 82
 Napoleon Bonaparte 60, 72
 Narolewski T. 202
 Naruszewicz A. **55**, 56, 61
 Narutowicz G. 208
 Narzyński J. 109, 111, 114
 Neumann E. 25, 42

 Neusse C.J. 46, 156
 Nieciowa E.H. 202
 Niederle L. 85, 148
 Niemczyk W. **114–5**
 Niemirska-Pliszczyńska J. 207, 215
 Niemojewski A. 32, **74–77**, 78–79, 82–83, 92,
 102, 116, 118, 172, 215
 Nietzsche F. 173
 Nikolski W. 49
 Nilsson M.P. 217
 Nitsch K. 193
 Niżnik J. 47
 Noack L. 16
 Nola A. di 18
 Norden E. 209, 216, 221
 Noskowski Z. 124
 Nowacki T. 94
 Nowaczyk M. 7–8, 10–11, 26, 28–29, 33, 38–39,
 44, 48–50, 53–54, 68, 71, 73, 87, 150, 152,
 207
 Nowak B. 187
 Nowakowska G. 40
 Nowakowski S. 45, 138
 Nowicki A. 7, 10, 23, 28–29, 40, 53–54, 73, 81–
 2, 179
 Nowicki P. 100
 Nowodworski M. 14
 Nowodworski W. 91
 Nowowiejski A.J. 14

 Obertyński Z. 87
 Ochman J. 10–11, 23, 53–54
 Ochorowicz J. 65, **160–63**, 200
 Okoniewski S. 103
 Okoń W. 168
 Olecha P. 97
 Olszak E. 49
 Oppert J. 34
 Orelli K., von 20
 Orfeusz 212
 Osiadacz-Molska A. 152
 Ossoliński J. 55
 Ossowiecki S. 133
 Osten H. H., von der 205
 Otrębski J. 84
 Otto L.M. **111**
 Otto R. 23, 35, **36**, 37, 43, 103, 180–1
 Oziębłowski J. 80

 Padoł R. 13, 62, 152, 165
 Paluch A.K. 33, 36, 47–48, 148
 Paluchowski J. 91

- Pałubicki W. 61
 Panasiuk B. 100
 Papiewska J. 172
 Paprocki M. 110
 Papużyński A. 40
 Paradowski R. 165
 Parandowski J. 88, 179, 218
 Parylak P. 70
 Pasierbiński T. 168, 170
 Pascal B. 40
 Pastuszka J. 188
 Paulo de Silva K. 221
 Paweł z Tarsu 73
 Pawlicki S. 88, **89–90**, 220
 Pawluczuk W. 139
 Pawłowski K. 211
 Pąkcińska M. 211
 Pczółko-Pustelnik E. 8, 11, 36, 91, 131
 Pechnik A. 13, 183
 Pelliot P. 198
 Peltyn S.H. **116**
 Pełka F. 9
 Pełka L.J. 82, 134
 Perczak E. 35
 Perl F. 81
 Perry W.J. 47
 Peschel O. 68
 Petersson Th. 43
 Petrani A. 14
 Pettazzoni R. 25, 27–28, **38**, 39, 84, 103
 Pérès J.B. 72
 Pholien G. 31
 Piaget J. 182
 Pianko G. 212–13
 Piber A. 74, 76
 Piech S. 95
 Piekarski E. 142, 144, **145–6**
 Piekarski S. 18
 Pierson A. 31
 Pierzchała J. 74
 Pieter J. 159, 175–76, 178, 187
 Piętka K. 183
 Pigoń S. 219
 Pike R. 18
 Pilarczyk K. 109, 118, 215
 Pilecki J. 201
 Piłsudski B. **142–44**, 189
 Piłsudski J. 76, 172
 Pinard de la Boullaye H. 15, 98, 101, 184
 Pinder J. 111
 Piotrowicz L. 13
 Piotrowski W. 61
 Piróg M. 42
 Pirron 211
 Piskorz J. 183–84
 Pius XI 208
 Piwowarski W. 9, 45, 123–24, 139, 154–55
 Platon 164, 178, 211–12
 Plechanow J. 49
 Plezia M. 208–9, 215, 221
 Plé A. 41
 Plotyn 211
 Plutarch 76
 Pobożniak T. 195, 198
 Podbielski H. 215
 Podolski E. 88
 Podraza-Kwiatkowska A. 86
 Pol W. 62, **63**, 124
 Polibiusz 208
 Poniatowski S.A. 56
 Poniatowski S. **130–33**, 134, 141, 157
 Poniatowski Z. 7–8, 10–13, 15–16, 18–19, 21–
 22, 24–32, 37, 45, 48, 53–54, 62, 65, 67–69,
 73–74, 87–88, 90, 92, 95, 114, 121, 217
 Popko M. 204
 Popławski M. **215–16**
 Popow A. 143
 Popow D.D. 145
 Popow N.P. 146
 Poppe N. 145
 Posern-Zieliński A. 53–55, 65
 Posner G. 149
 Pospiszyl K. 41
 Potkański K. 14, 54
 Potkowski E. 29
 Potocki I. **59**
 Potocki J. 59, **60**, 61, 191, 200, 220
 Potocki S. Kostka **59–60**
 Poulat E. 45
 Poznański S.A. 117, 120
 Pranajtis B.J. 100
 Prawdzic-Gałęski J.J. 128
 Preuss K.Th. 163
 Prężyna W. 188
 Prohaszka J. 50
 Prokopiuk J. 41–42
 Prokulski W. 100
 Prus B. 163
 Przeworski S. **204–5**
 Przychocki G. 208, **209–10**
 Przyłuski Jean [Przyłuski Jan] 194, **195–6**, 198
 Przytułska W. 82
 Pszczółkowska-Simiczijew J. 58
 Puczkow P. 50

- Putek J. 81
 Pye M. 15
 Pypno S. 41

 R. Walczewski [→Abramowski E.]
 Radcliffe-Brown A.R. 47
 Radkowski T. 100
 Radliński I. 69, **73**, 82, 86, 92, 114
 Radłow W.W. 145
 Radziszewski I. **91–92**, 93, 179
 Radziwiłł („Sierotka”) M.K. 200
 Ramakriszna 198
 Ranhoszek R. **204**
 Rassam H. 34
 Ratzl F. 135
 Rawlinson H. 34
 Rechowicz M. 13, 87–88, 91, 100, 123–24, 189
 Rega A. 38
 Regamey C. 194
 Reicher M. 131
 Reimarus H.S. 30
 Reinach S. 19, 92–93, 140
 Reitzenstein R. 33, 212–14
 Renan E. 30, 73–75, 88–90, 126
 Reuss E. 30
 Reutt J. 176
 Reychman J. 189, 198
 Réville A. 15, 18, 20, 92, 126
 Ribot Th. 161
 Ribbeck O. 212
 Richardson J.I. 43
 Richet Ch. 161
 Ricouer P. 25
 Riehm E. 30
 Ringblum E. 120
 Ringgren H. 43
 Robertson A. 32, 50
 Robotycki Cz. 123, 156
 Rosen H. 30, 82
 Rosen-Przeworska J. 131, 133, 205
 Rosińska Z. 41
 Roślaniec F. 94, 100
 Rossi J. 104
 Rostowcew M.I. 215
 Rostworowski J. 101
 Rowid H. 170–71
 Rozwadowski J. 142, 191, 209, 220
 Rudin J. 42
 Rudniański S. 81
 Rudnicki M. 202
 Rudzki J. 66
 Rulka K. 97, 204

 Rysiewicz Z. 193
 Rzepa T. 178, 180
 Rzymowski W. 76

 Saciuk R. 42
 Sajdak J. 207–8, **210**, 219
 Sajdak-Michnowska E. 66
 Samuelsson K. 45
 Sandor O. 50
 Sankaraczarija 198
 Sarnecki T. 168
 Sawicki L. 63, 132
 Sawicki F. 13
 Scharfenberg J. 43
 Schayer S. 192, **193–95**, 218
 Schebesta P. 35
 Scheler M. 28, 37
 Schelling F.W. 34, 62
 Schipper I. 120
 Schleiermacher F. 36, 184
 Schmidt W. 23, 25, **35**, 36, 47, 91–93, 96, 98, 101, 132, 135, 148, 216
 Schneider S. 78, **211–2**
 Schorr M. **117–20**, 203–4, 214–15
 Schreiber W. 92
 Schreuder O. 45
 Schwarz A. 118
 Schweitzer A. 31–32
 Scobie G. 43
 Sekreta M. 170
 Sekulski J. 144
 Sekuła J. 134
 Serini K. **112**
 Serwatowski W. 100
 Sethe K. 202
 Seweryn T. 124
 Sharpe E.J. 15–16, 29, 33
 Siecke E. 77
 Siemek J. 116
 Sienkiewicz H. 89, 160
 Sieroszewski W. 19–20, 69, 142, **144**, 145
 Simon M. 33
 Sinko T. 61, 90, 208, 212, **220–21**, 222
 Sitarz E. 99
 Skarga B. 31, 160
 Skibniewski M. 14
 Skibniewski S.L. 183, 184
 Skimina S. 208
 Skrobicki Z. 101
 Skrzetuski J.K. 55–56
 Skrzetuski W. 55
 Skrzypek M. 13, 18, 29, 34, 57, 61

- Skuriat K. 181
 Skwara A. 188
 Skworcow-Stiepanow I. 49
 Słabczyński W. 200
 Słowacki J. 70, 211
 Słupecki L.P. 54
 Słuszkiewicz E. 193, 198
 Smith G. 34
 Smith G.E. 47
 Smith W.B. 32
 Smith W.C. 43, 155
 Smogorzewski Z. **192**
 Smoleński T.S. **200–1**
 Smoroński K. 100
 Snopek J. 81
 Sobalkowski S. 104
 Sochaniewicz K. 58
 Sokolewicz Z. 123, 134–35
 Sokołów N. 116
 Soldano W. 63
 Somadewa 198
 Sopher D.E. 25, 48
 Sowa K.Z. 9, 154
 Söderblom N. 20, 23, 35, 43, 92, 103, 181
 Spasowski W. 13, 66
 Spencer H. 32, 44, 67, 72, 85, 91–93, 141, 149, 155, 226
 Spiegelberg H. 36
 Spinoza B. 73, 110
 Sprockoff J.F. 48
 Srebrny S. 212–13
 Stablewski F. 14
 Stach P. 94, 100
 Stachowiak L. 87, 100, 189, 203
 Stachowski Z. 8, 44, 53–54
 Staciwa C. 49
 Stankiewicz W. 74, 76
 Stanula E. 106
 Starbuck E.D. 25, 40, 163, 169–71
 Stasiak S. 193
 Stasow W. 126
 Staszewski M.T. 81
 Staszic S. 56–57, **58**
 Stawarczyk J. **205**
 Stawiński P. 35, 43
 Steffen W. 210, 219, 221
 Stein E. 121, 214–15
 Sten W. **78–79**, 175
 Sternbach L. **208**, 209, 212, 220–21
 Stępień A.B. 49
 Stęślicka W. 57–58
 Stojczew T. 50
 Stomma L. 80, 123, 138, 156
 Stopniak F. 97
 Straszewski M. 13
 Strauss D.F. 30, 89
 Streleyn S. 189–91, 194, 203
 Strojnowski J. 42
 Ström Å. 43
 Stróżewski W. 36, 42
 Struve H. 160
 Strzelecki W. 209
 Strzeszewski Cz. 100
 Stucken E. 35, 77–79, 92
 Styś S. 100
 Suchodolski B. 11, 58
 Sulewski W. 82
 Sulla 216
 Sułkowski J. 210
 Summer W.G. 144
 Sunden H. 43
 Surowiecki W. 59, 62
 Swienko H. 7, 9–10, 19–20, 46, 58, 68, 83, 124, 126, 130, 142–4, 147–8, 218–19
 Swoboda M. 208
 Swolkień J. 46
 Symonolewicz-Symmons K. 149
 Syska H. 124
 Syzdek E. 187
 Szacka B. 58
 Szacki J. 44, 47, 150
 Szandlerowski A. 80
 Szawarski Z. 194
 Szczawiński P. 113, 118, 124, 126, 128, 131, 175, 177, 179, 186, 190–91, 193–94, 198, 202
 Szczepański J. 154
 Szczepański W. 100
 Szczepkowski M.J. 187
 Szczur S. 118
 Szczygieł P. 100
 Szlągowski A. 13
 Szelest H. 109, 221
 Szeruda J. 111, **113–4**
 Szlagowski A.W. 100
 Szmyd J. 7, 9–10, 40–42, 159–63, 165–73, 176–78, 181, 187,
 Szolc /Scholz/ P.O. 8, 11, 53, 67, 87
 Szperling St. 106
 Sztompka P. 47
 Sztumski J. 152
 Szulkin M. 73, 82, 120, 152
 Szuman S. 165, 168, 187
 Szurek S. 104

- Szycówna A. **170**, 171
 Szydelski S. 80, 91, **92–94**, 100, 107, 184, 214
 Szyjowski A. 46, 142
 Szyłkarski W. 13
 Szymański A. 100–1
 Szymański E. 210
 Szymański J. [→ J. Hempel]
 Szymeczko J. 80
 Szyszkowska M. 186
 Śmiałek W. 211
 Śmieszek A. **201–2**
 Śniadecki Jan 57
 Śniadecki Jędrzej 57
 Śródka A. 113, 118, 124, 126, 128, 131, 175,
 177, 179, 186, 190–91, 193–94, 198, 202,
 208–12, 216, 219–21
 Świątkowski H. 81
 Świętochowski A. 65, **66**, 68, 72
 Świętochowski R. 105
- Tacyt 55, 84, 209
 Tagore R. 193
 Tales 211
 Talko Hryncewicz J. 134, 142, **147**
 Tarko M. 134
 Tarnawski M. 104
 Tarnowski S. 200
 Taszycki W. 207, 220
 Tatarkiewicz W. 160, 182
 Tawney R.H. 140
 Tazbir J. 54
 Teodorowicz J. 100, 218
 Teresa z Ávila, św. 162
 Terlecka M. 53–54, 123, 147
 Thomas W.I. 154
 Thompson G. 50
 Thon O. 214–15
 Tiele C.P. 15, **16**, 18, 21, 23, 27, 35, 92
 Tokariew S. 50
 Tokarski S. 38
 Tokarzewicz-Hodi J. 82
 Tom A. 86
 Tomasz z Akwinu, św. 105, 186, 198
 Tomasz, św. 110
 Tomaszewski Z. 82
 Tomicki R. 123, 156
 Trancsényi-Waldapfel I. 50
 Trentowski B. **61–62**
 Tretiak J. 202
 Troeltsch E. 46
 Troszczanski W.F. 146
 Tröger K.-W. 213
- Tryjarski E. 192
 Trynkowski J. 61
 Trzeciński Ł. 46
 Trzeciak S. **102**
 Tuch F. 30
 Tukidydes 221
 Turasiewicz R. 220
 Turczynowiczowa M. 64
 Tuszwowski J. 88
 Twardowski K. 156, 178–80
 Tych T. 172
 Tyloch W. 30, 95, 195
 Tylor E.B. 19, 25, 32–33, 67, 72–73, 85, 92–93,
 126, 135, 141, 162, 176, 226
 Tyszyński A. 67
- U NU 196
 Udziela S. **124–25**
 Ugrinowicz D.M. 15, 21, 50
 Ulewicz T. 84
 Uljanow A. 142
 Ułaszyn H. 82
 Umiński J. 14
 Urban K. 110
 Urban W. 87, 94, 104
 Urbańczyk S. 54, 84–85
 Usener H. 33, 220
- Vater J.S. 30
 Vergote A. 43
 Verret M. 49–50
 Vetulani A. 45
 Villers Ch., de 59
 Vollers K. 19
 Volney C.-F. 31, **34**, 61
 Voltaire 56
 Vries J., de 33
- Waardenburg J. 15–16, 28, 38, 120
 Wach J. 15, 21, 25, 38, **45**, 46, 140
 Wahling F. 45
 Wais K. 92
 Wajdowicz R. 160
 Walczewski Z.R. 166
 Walecki W. 207
 Waledyński K.N. **109–10**
 Walicki A. 62
 Wanat S. 46, 48
 Wantuła A. 114
 Wantuła J. 160
 Warren W.F. 17
 Warski A. 81

- Waryński L. 81
 Wascercug J. [→Wasowski J.]
 Wasilewski J.S. 123, 156
 Wasiliew W.N. 146
 Wasowski J. 80, 82–83, 92
 Waśkiewicz H. 186
 Wawrzeniecki M. **83**
 Wąsik W. 13
 Weber M. 25, **44**, 45–46, 140
 Weiss B. 31
 Weiss J. 31
 Wellhausen J. 30
 Wells H.K. 42
 Wergiliusz 222
 Werner E. 50
 Wernle P. 31, 112
 Wernyhora 219
 Weryński H. 183, **187**
 Wette W., de 30
 Węglarz S. 48
 Wężyk W. **200**
 Whaling F. 15
 Wheeler G.C. 148
 White L.A. 32–33
 Widengren G. 25, 39
 Wieggers G. 16
 Wikarjak J. 219
 Wikström O. 43
 Wilamowitz-Moellendorf U., von 208–9, 211, 216, 220, 221
 Willman-Grabowska H. 19, 21, 189, 193, **197–98**, 199
 Wilpert J. 104
 Winckelmann J.J. 59
 Winckler H. 35, 76–78, 92, 119–20,
 Windelband W. 112
 Windisch E. 192
 Winklowska B. 82
 Winternitz M. 16
 Wipper R. 49
 Wiśłocka-Remerowa K. 222
 Wiśłocki W.T. 84
 Wissowa G. 217
 Wiślicki A. 66–67
 Wiśniewski W. 80
 Witaszewski M. 142, **146**
 Witwicki W. **178–81**
 Wobbermin G. 43
 Wocjan S. 82–83
 Wojak T. 54, 112
 Wojde K.G. **199–200**
 Wojnarowski E. 172
 Wojna-Sujecka J. 81
 Wojtasiewicz O. 199
 Wojtczak J. 211
 Wojtkowski A. 91
 Wolarz W. 68
 Wolfram K. 113
 Wolski J.F. 150
 Wolski Z. 82, 116
 Wołoszyn L. 177
 Wołoszyn S. 177
 Woroniecki J. 13
 Woś J. 185
 Wójcik Z. 58
 Wrede W. 31
 Wroński H. [→Jaśkiewicz T.]
 Wróblewski T. 219
 Wrzesień A. [→Lange A.]
 Wrzosek A. 147
 Wujek J. 79
 Wulff D.M. 159
 Wunderle G. 40, 42
 Wundt W. 25, 42, 46, 65, 89, 92, 135, 150, 168, 170, 178–79, 215, 221
 Wyczawski H.E. 89
 Wyrwicz K. 55

 Yinger J.M. 25, 46

 Zaborski A. 97
 Zaborski W. 88, **90–91**, 92
 Zadrożyńska-Barącz A. 156
 Zajączkowski A. 109, 190–91, **192**, 194, 197, 201
 Zalewski L. 110
 Załęski S. 14
 Zamiara K. 44
 Zamoyski J. 55
 Zaprzaluk S. 47
 Zaręba A. 207, 220
 Zawistowicz-Adamska K. 63–64
 Zdaniewicz W. 154
 Zdybicka Z.J. 15, 22, 24–25, 29, 49
 Zdziechowski M. 13
 Zegarliński S. 148
 Zeno z Werony, św. 76
 Zieliński T. 19–20, 80, 94, 121, 139–40, 209–10, **212–15**, 217
 Ziemnowicz M. 175
 Zimoń H. 11, 15, 22, 36, 47, 87, 91, 96, 99, 131, 134
 Zimpel H.G. 48
 Zmigryder-Konopka Z. 13

Znamierowska-Prüfferowa M. 141
Znaniecki F. 90, 152, **154**, 155, 158
Zych A. 9, 40

Żebrowska M. 175
Żebrowski B. 149
Żeleński (Boy) T. 82
Żmigrodzki M. 19–20, **69–70**
Żurawicka J. 73
Życiński J. 49
Żywczyński M. 14

BIBLIOGRAFIA

- Abramowski E.: *Nowy zwrot wśród farmerów amerykańskich*, „Ateneum” 1892, t. 1, z. 3, s. 502–529 (także w E. Abramowski: *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 3–25).
- Abramowski E.: *Idee społeczne kooperatyizmu*, Warszawa 1907 (także w „Społem” 1907, nr 1–6).
- Abramowski E.: *Badania doświadczenia nad pamięcią*, t. II: *Podświadomość*, Warszawa 1911 (także w „Przegląd Filozoficzny” 1911, t. 14, z. 2, s. 156–185).
- Abramowski E.: *Modlitwa jako zjawisko kryptomnezji*, „Przegląd Filozoficzny” 1912, t. 15, s. 348–370.
- Abramowski E.: *Kwestjonariusz do zbierania danych dotyczących psychologii modlitwy*, „Przegląd Filozoficzny” 1912, t. 15, s. 444–448.
- Abramowski E.: *Rzeczy pozaumysłowe*, „Przegląd Filozoficzny” 1912, t. 15, s. 449–456 (= rozdz. XII w *Źródła podświadomości i jej przejawy. Psychologia postrzeżenia i stanów bezimiennych*, Warszawa 1914, s. 193–205).
- Abramowski E.: *Źródła podświadomości i jej przejawy. Psychologia postrzeżenia i stanów bezimiennych*, Warszawa 1914.
- Abramowski E.: *Życie i słowo*, „Wigilie” 1915, t. 2, s. 23–35.
- Abramowski E.: *Poemat śmierci*, Warszawa 1918.
- Abramowski E.: *Poszukiwanie Boga*, „Myśl Wolna” 1922, t. 1, nr 3, s. 1–2.
- Abramowski E.: *Psychologia modlitwy*, „Myśl Wolna” 1923, nr 4, s. 1–5; nr 5, s. 1–4.
- Abramowski E.: *Feodalizm* [w:] E. Abramowski: *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej w opracowaniu i z przedmową Konstantego Krzeczowskiego*, Warszawa 1927, t. 3, s. 71–462.
- Abramowski E.: *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980.
- Achelis Th.: *Methode und Aufgabe der Ethnologie*, Berlin 1885.
- Adamski F.: *Ks. Franciszek Mirek: pionier socjologii parafii* [w:] *Szkice z historii socjologii polskiej*, praca zbior. pod red. K.Z. Sowcy, Warszawa 1983, s. 384–397.
- Agatstein-Gierowski S.: *Filozofia religii Rudolpha Euckena*, Kraków 1930.
- Agatstein[-Gierowski] St.J.: *Filozofia religii Haralda Höffdinga*, „Przegląd Filozoficzny” 1933, t. 36, s. 259–281.
- Agatstein-Gierowski S.: *Życie religijne Augusta Messera*, „Kultura i Wychowanie” 1937, z. 4, s. 34–45.
- Agatstein[-Gierowski] S.J.: *William James jako psycholog i filozof religii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 15, z. 4, s. 355–371; 1939–1946, t. 16, z. 1, s. 1–13.
- Agatstein-Gierowski S.: *Emil Boutroux jako filozof religii*, „Euhemer” 1958, nr 6, s. 3–16.
- [Agatstein-]Gierowski S.: *Rudolf Eucken – filozof i krytyk religii*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 73–84.
- [Agatstein-]Gierowski S.: *Ateistyczna religia Augusta Messera*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3, s. 120–124.
- [Agatstein-]Gierowski S.: *Problematyka religii w twórczości Marii Dąbrowskiej*, „Profile” 1968, nr 1, s. 7–16.
- Agatstein-Gierowski S.: *Moralność i religia w świetle filozofii Emila Boutroux*, „Znak” 1973, nr 231, s. 1161–1173.
- Allport G. W.: *Osobowość a religia*, Warszawa 1988.
- Andrzejewski T.: *Opowiadania egipskie*, Warszawa 1958.

- Andrzejewski T.: *Dusze boga Re*, Warszawa 1963.
- Aniela z Meyerów Tadeuszowa Ginsberg [nekrolog], „Tygodnik Powszechny” 1986, nr 41, s. 5.
- Anniversary Volume dedicated to Rudolf Ransozek on His Eighty Fifth Birthday*, „Rocznik Orientalistyczny” 1980, t. 41, z. 2.
- Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha, Warszawa 1985.
- Anwander A.: *Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch*, Freiburg 1927.
- Archutowski J., ks.: *Gramatyka języka hebrajskiego*, Warszawa 1908.
- Archutowski J., ks.: [rec. z] B. Bobrowska, *Jak powstały religie?*, Kraków 1910, „Ateneum Kapłańskie” 1911, t. 5, s. 275–278.
- Archutowski J., ks.: *Porównawcza historia religii*, „Ateneum Kapłańskie” 1913, t. 9, s. 105–122.
- Archutowski J., ks.: *Historia religii w 1912 r.*, „Ateneum Kapłańskie” 1913, t. 9, s. 257–267.
- Archutowski J., ks.: *Tydzień etnologii religijnej*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1913, t. 10, s. 321–334.
- Archutowski H., ks.: *Historia religii w 1913 r.*, „Ateneum Kapłańskie” 1914, t. 11, s. 254–265.
- Archutowski J., ks.: *Religii formy* [w:] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1914, t. 33–34, s. 228–230.
- Archutowski J., ks.: *Religii historia porównawcza* [w:] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1914, t. 33–34, s. 230–232.
- Archutowski J., ks.: *Co to jest Pismo św.?*, Poznań–Warszawa 1922.
- Archutowski J., ks.: *Monoteizm izraelski i jego geneza*, Kraków 1924.
- Archutowski J., ks.: *Wstęp szczegółowy do ksiąg Starego Testamentu*, Poznań 1927.
- Archutowski J., ks.: *Kosmogonia biblijna Rozdz. 1, 1–2.4 w świetle starowschodnich opowiadań i nauki*, Kraków 1934.
- Archutowski J., ks.: *Niewola babilońska*, Kraków 1935.
- Archutowski J., ks.: *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu*, Kraków 1938.
- Archutowski J., ks.: *O. Maria Józef Lagrange. Życie i ogólne poglądy o Piśmie św.*, „Przegląd Biblijny” 1938, t. 2, s. 103–144.
- Archutowski J., ks.: *O. Maria Józef Lagrange. Życie i Pisma*, „Przegląd Współczesny” 1938, nr 10, s. 13–130; nr 11, 121–136.
- Archutowski J., ks.: *O. Maria Józef Lagrange (8 III 1855–10 III 1938)*, „Głos Narodowy” 1938, nr 105, s. 5–6.
- Armon W.: *Polski badacz Jakutów – Mikołaj Witaszewski*, „Etnografia Polska” 1961, t. 4, s. 141–152.
- Armon W.: *Antoni Mierzyński* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1976, t. 21, s. 27–28.
- Armon W.: *Polscy badacze kultury Jakutów*, Warszawa 1977.
- Armon W.: *Piekarski Edward (1858–1934)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1981, t. 26, s. 60–62.
- Assorodobraj N.: *Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 5, s. 105–156.
- Baal J., van: *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971.
- Baley S.: *Psychologia wieku dojrzewania*, Lwów–Warszawa 1931.
- Baley S.: *Zarys psychologii w związku z rozwojem psychiki dziecka*, Lwów–Warszawa 1933.
- Baley S.: *Psychologia wychowawcza w zarysie*, Lwów–Warszawa 1938; wyd. 5, Warszawa 1960.
- Baley S.: *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Warszawa 1959.
- Baley Stefan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich. Materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie, TNW, PAU, PAN, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1*, Wrocław 1983, s. 61–64.
- Bałaban M.: *Cylkow Izaak (1841–1908)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Lwów 1938, t. 4, s. 122–123.
- Bałaban M.: *Dr Izaak Cylkow*, „Nasz Przegląd” 1908, nr 332, s. 13.

- Bałaaban M.: *Dzieje Żydów w Krakowie i na Kazimierzu (1304–1868)*, t. 1 (1304–1655), Kraków 1912 (wydanie zmienione i poszerzone z tytułem *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu (1304–1868)*, Kraków 1931).
- Bałaaban M.: *Dzieje Żydów w Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej (1772–1868)*, Lwów 1916.
- Bałaaban M.: *Historia i literatura żydowska, ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce*, Kraków 1916–1925, t. 1–3 (także Warszawa 1982, t. 1–3).
- Bałaaban M.: *Regina Lilientalowa i jej pośmiertne dzieło*, „Nasz Przegląd” 1934, nr 345, s. 1.
- Banaszak W., ks.: *Dębicki Władysław Michał* [w:]. *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Pod red. ks. H.E. Wyczawskiego OFM, Warszawa 1981, t. 1, s. 387–391.
- Banek K., Hoffmann H.: *Uwagi do oświeceniowych koncepcji astralistycznych*, „Studia Religioica” 1984, z. 11, s. 7–17.
- Bardach A.: *Stefan Przeworski hetytolog i wybitny znawca archeologii orientalnej*, „Problemy” 1951, nr 2, s. 134.
- Bartel O.: *Reformacja w Polsce w latach 1518–1556*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1966, s. 13–39.
- Bartel O.: *Wkład reformacji w kulturę polską*, „Półrocznik Teologiczny [ChAT]” 1967, z. 1, s. 5–32.
- Bartel W.M.: *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego na przełomie dwóch wieków (od poł. XIX w. do końca I wojny światowej)*, „Analecta Cracoviensia” 1969, t. 1, s. 404–428.
- Bartel W.M.: *Przyczynek do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego jako ośrodka naukowego Metropolii Krakowskiej za czasów II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, „Analecta Cracoviensia” 1971, t. 3, s. 423–437.
- Barycz H.: *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa 1971.
- Barycz H.: *Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku*, Wrocław 1973.
- Basara-Lipiec E.: *U źródeł kultury religijnej (Wokół astralistyki Andrzeja Niemojewskiego)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne” 1981, z. 70, s. 121–138.
- Bator W.: *Tytus, Liwiusz Boratini – barokowy fantasta, czy prekursor polskiej egiptologii*, „Filomata” 1976, nr 299, s. 329–331.
- Bator W.: *Jan Potocki i jego próba rozwiązania zagadki chronologii starożytnego Egiptu*, „Filomata” 1977, nr 306, s. 283–290.
- Bator W.: *Zapomniane źródła „Faraona”*, „Filomata” 1977, nr 312, s. 108–115.
- Bator W.: *Religioznawstwo egiptologiczne w Polsce* [w:]. *Religie Wschodu Starożytnego*. Pod red. W. Batora, „Nomos” 1999, nr 26–27, s. 37–53.
- [Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa C.: *Święta Cecylia. Przyczynek do genezy apokryfów*, „Lud” 1922, t. 21, s. 103–124.
- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa C.: *Materiał naukowy i przedmiot etnologii*, „Lud” 1923, t. 22, s. 26–32.
- [Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa C.: *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, cz. 1. *Forma dramatyczna obrzędowości weselnej*, Wilno 1929.
- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa C.: *O potrzebach etnologii w Polsce* [w:]. *Nauka polska. Jej potrzeby, organizacja i rozwój*, Warszawa 1929, t. 10, s. 250–258.
- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa C.: *Zakład Etnologii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i jego zadania*, Wilno 1933.
- Bednarek A.: *Gansiniec Ryszard (1888–1958)* [w:]. *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1989, t. 4, kol. 855–856.
- Bednarek A.: *Gawroński Andrzej* [w:]. *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1989, t. 5, kol. 900–901.
- Bendix R.: *Max Weber. Portret uczonego*, Warszawa 1976.
- Benedyktowicz Z., Robotycki Cz., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.S.: *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika*, „Polska Sztuka Ludowa” 1980, nr 1, s. 47–60.
- Benedyktowicz W., ks.: *Ziemia, cierpienie, ratunek. Myśl religioznawcza i teologiczna ks. prof. Wiktor Niemczyka*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]”, Warszawa 1981, z. 2, s. 125–133.

- Bergh van Eysinga G.A., van den: *Die hollaendische radikale Kritik des Neuen Testaments ihre Geschichte und Bedeutung fuer die Erkenntnis der Entstehung des Christentums*, Berlin 1912.
- Bertholet A.: *Handwörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1952.
- Berwiński R.: *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, Poznań 1854, t. 1–2.
- [Berwiński R.]: *Studia o guslach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, Poznań 1862, t. 1–2.
- Biały Z.: *Neoewolucjonizm w polskiej etnologii. Kazimierz Moszyński (1887–1959)*, „Lud” 1980, t. 4, s. 67–103.
- Bianchi U.: *The History of Religions*, Leiden 1975.
- Bidnow W.: *Prawosławna Cerkow w Polsce i Litwie po Volumina legum*, Jekatierinosław 1908.
- Biegeleisen H.: *Zadanie i metoda etnologji*, „Wędrowiec” 1885, nr 34, s. 398–399.
- Biegeleisen H.: *Duchowieństwo w poezji ludowej...*, Lwów 1886 (pierwotnie opublikowane w: „Tydzień” 1886, t. 3, s. 250, 258, 267, 278, 284, 293, 303, 312).
- Biegeleisen H.: *Najnowsze kierunki badań mitologicznych*, „Tydzień” 1895, nr 32, s. 249–250; nr 33, s. 258–259; nr 34, s. 267–268; nr 35, s. 278–280; nr 36, s. 284–285, nr 37, s. 293–294; nr 38, s. 303–304; nr 39, s. 312.
- Biegeleisen H.: *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.
- Biegeleisen H.: *Wesele*, Lwów 1928.
- Biegeleisen H.: *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.
- Biegeleisen H.: *U kolebki – przed ołtarzem – nad mogiłką*, Lwów 1929.
- Biegeleisen H.: *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1931.
- Bielawski J.: *Prace iranistyczne i arabistyczne prof. A. Zajączkowskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 1971, nr 3, s. 279–282.
- Bielawski J.: *Uczony i badacz kultury Orientu. Wspomnienie o Ananiaszu Zajączkowskim, 1903–1970*, „Kultura i Społeczeństwo” 1970, nr 4, s. 10–13.
- Bieńkowski W.: *Gumplowicz Ludwik (1838–1909)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1960–61, s. 150–153.
- Bieńkowski W.: *Lilientalowa Regina (1877–1924)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1972, t. 17, s. 334–335.
- Bieńkowski W.: *Kraków jako ośrodek badań etnograficznych*, „Lud” 1977, t. 61, s. 75–86.
- Biezais H.: *Dzieje badań nad religią Baltów*, „Euhemer” 1976, nr 1, s. 19–35.
- Bilczewski J., ks.: *Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatu*, Lwów–Kraków 1890.
- Bilczewski J., ks.: *Znaczenie badań katakumbowych dla historii sztuki i religii*, „Biblioteka Warszawska” 1893, t. 4, s. 496–509.
- Bilczewski J., ks.: *Eucharystya w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Kraków 1898.
- Bilczewski J., ks.: *Małżeństwo w dawnych chrześcijańskich pomnikach. Studium dogmatyczno-historyczne*, Kraków 1899.
- Bilczewski J., ks.: *Nowe akta do historii prześladowań i praktyk pokutnych*, Lwów 1900.
- Biliński B.: *Jerzy Kowalski (1893–1948). Życie i prace*, „Eos” 1948–1949, fasc. 2, s. 3–45.
- Birk K.: *Sigmund Freud und die Religion*, Münster–Schwarzach 1970.
- Błachowski S.: *Epidemia psychiczna w Słupi pod Środą*, Warszawa 1928.
- Błachowski S.: *Arithmothymic Inclinations in Youth* [w:] *Ninth International Congress of Psychology. Proceedings and Papers*, Princeton 1930.
- Błachowski S.: *The Magical Behavior of Children in Relation to School*, „American Journal of Psychology” 1937, t. 50, s. 347–361.
- Błachowski S.: *O sztucznych ekstazach i widzeniach*, „Rocznik Psychiatryczny” 1938, z. 34–35, s. 143–159.
- Błachowski S.: *Good Luck Letters. A Contribution to The Psychology of Magical Thinking*, „Kwartalnik Psychologiczny” 1939, t. 11, s. 170–188.
- Błachowski S.: *Władysław Witwicki*, „Ruch Filozoficzny” 1948, z. 3–4, s. 73–77.

- Blachowski Stefan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński, *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 131–135.
- Bobińska C.: *Szkice o ideologach polskiego Oświecenia. Kollątaj i Staszic*, Wrocław 1952.
- Bobrowska B.: *Jak powstały religie?*, Kraków 1910.
- Bobrowska-Nowak W., Czarnecki K.: *Narodziny i rozwój psychologii w Polsce*, Katowice 1970.
- Bobrowska-Nowak W.: *Pionierzy psychologii naukowej w Polsce*, Katowice 1971.
- Bobrowska-Nowak W.: *Początki polskiej psychologii*, Wrocław 1973.
- Bobrowski Fr., ks. [Manthey F., ks.]: *Pogańska dusza a ewangelia*, „Ateneum Kapłańskie” 1959, nr 300–303, s. 197–232.
- Bogacz R.: *Ks. prof. Józef Archutowski (1879–1944): Życie i dzieło na tle epoki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 34–38.
- Borgosz J.: *Filozofia chrześcijańska*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 71–81.
- Borowski J.M.: *Vince sol*, „Meander” 1959, nr 8–9, s. 419–424.
- Borzym S.: *Abramowski, filozof epoki modernizmu* [w:] E. Abramowski: *Metafizyka doświadczalna i inne pisma...*, Warszawa 1980, s. VII–LV.
- Broglie A., de : *Problèmes à l'histoire des religions*, Paris 1880.
- Bromski J., ks.: *Chaldea i ślady wpływów jej kultury u sąsiednich ludów*, „Przegląd Katolicki” 1924, t. 3, s. 152–154, 167–169, 185–187, 218–219, 232–233, 250–252, 262–264, 298–300, 328–332 (odbitka pt.: *Kultura Chaldei i ślady jej wpływów w sąsiednich krajach*, Cz. I. Okres kamienia, Warszawa 1924).
- Bromski J., ks.: *Piśmiennictwo w Šumero-Akkadzie, Babilonji i Asyrii* [w:] *Wielka literatura powszechna, Antologia*, cz. 1, Warszawa 1932, t. 5, s. 123–135.
- Bromski J., ks.: *Historja Azji Przedniej* [w:] *Wielka historia powszechna*, Warszawa 1935, t. 1, s. 489–629.
- Bromski J.: *Gilgameš, poemat asyryjski*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydział I” 1935, t. 28, s. 68–75.
- Bronk A.: *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta*, Lublin 1974.
- Bronk A.: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996.
- Brown J.A.: *Freud and the Post-Freudians*, London 1963.
- Brozi K.J.: *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne*, Lublin 1983.
- Brożek M.: *Seweryn Hammer jako człowiek i uczony*, „Tygodnik Powszechny” 1955, nr 7, s. 2.
- Brożek M.: *Seweryn Hammer*, „Eos” 1957–1958, fasc. 2, s. 3–23.
- Bruno P.: *Freud i antropologia*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 2, s. 76–96.
- Brückner A.: *Zur Geschichte des Aberglaubens in Polen*, „Archiv für Slavische Philologie” 1881, t. 5, s. 687–688.
- Brückner A.: *Mythologische Studien. Pripegala*, „Archiv für Slavische Philologie” 1882, t. 6, s. 216–223.
- Brückner A.: *Mythologische Studien. Beiträge zur litauischen Mythologie...*, „Archiv für Slavische Philologie” 1886, t. 9, s. 1–35, 161–191.
- Brückner A.: *Mythologische Studien*, „Archiv für Slavische Philologie” 1892, t. 14, s. 161–191.
- Brückner A.: *Mitologia, jej dzieje, metoda i wyniki*, „Biblioteka Warszawska” 1893, t. 2, s. 490–523.
- Brückner A.: *Kazania średniowieczne*, Kraków 1895, cz. I–II; 1896, cz. III.
- Brückner A.: *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, „Biblioteka Warszawska” 1897, t. 2, s. 235–268; t. 3, s. 416–450; 1898, t. 1, s. 37–68 (poprawione i wydane jako książka Warszawa 1904 – wyd. kolejne Olsztyn 1984).
- Brückner A.: *Apokryfy średniowieczne*, Kraków 1900, cz. I; 1904, cz. II.
- Brückner A.: *Psalterze polskie do połowy XVI wieku*, Kraków 1902 (odbitka z: „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1902, seria 2, t. 19, s. 257–339).
- Brückner A.: *Polskie indeksy ksiąg zakazanych*, „Pamiętnik Literacki” 1903, t. 2 s. 59–67.
- Brückner A.: *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1903, t. 1: *Kazania i pieśni...*; t. 2: *Pismo święte i apokryfy* 1904; t. 3: *Legendy i modlitewniki* 1905.

- Brückner A.: *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa 1905.
- Brückner A.: *Jana hr. Potockiego prace i zasługi naukowe*, Warszawa 1911.
- Brückner A.: *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918 (wyd. 2, 1924).
- Brückner A.: *Slaven* [w:] Leipoldt J.: *Handbuch der Religionsgeschichte*, Berlin 1922.
- Brückner A.: *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924.
- Brückner A.: *Litauische Religion* [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1929, wyd. 2, t. 3, kol. 1674–1675.
- Brückner A.: *Slavische Religion* [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1931, wyd. 2, t. 5, kol. 582–585.
- Brückner A.: *Mitologia słowiańska i polska...*, Warszawa 1985.
- Brzozowska D.: *Adolf Dygasiński*, Warszawa 1957.
- Brzozowska-Komorowska T.: *Ryszard Berwiński (1819–1879)* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 11–24.
- Brzozowska-Komorowska T.: *Zygmunt Gloger i popularyzacja folkloru* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 104–127.
- Buchowski M.: *Inspiracje durkheimowskie w antropologicznych teoriach magii* [w:] *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*. Pod red. K. Zamiary, Warszawa 1985, s. 55–71.
- Buczyńska-Garewicz H.: *James*, Warszawa 1973.
- Budzewski T.: *Andrzej*, „Przegląd Humanistyczny” 1931, z. 1–2, s. 260–273.
- Budzewski T.: *Rzecz o profesorze Andrzeju Gawrońskim*, Lwów 1931.
- Bugiel W.: *La démonologie du peuple polonaise*, „Annales du Musée Guimet” 1902, s. 14.
- Bugiel W.: *Le folklore flamand contemporain*, „Revue d’Ethnographie et des Traditions Populaires” 1924, s. 242–260.
- Bugiel W.: *Le Fêtes annuelles de la Pologne*, „Bulletin de la Société d’Ethnographie de Paris” 1928.
- Bukowski J.: *Strukturalizm*, „Więź” 1969, nr 4, s. 74–87.
- Bulanda E., ks.: *Stanisław Poniatowski*, „Rocznik TNW” 1945, t. 31–38, s. 235–237.
- Bulanda E.: *Pamięci wybitnego etnologa polskiego prof. dr Stanisława Poniatowskiego*, „Lud” 1946, t. 36, s. 19–32.
- Bulanda E.: *Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia* [w:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*. Praca zbior. pod red. ks. M. Finkego, Poznań 1964, s. 61–95.
- Bułat W., Sarnecki T.: *J.W. Dawid 1859–1914*, Warszawa 1963.
- Burnouf E.: *La science des religions*, Paris 1872.
- Bursche E., ks.: *Wydział Teologii Ewangelickiej*, „Rocznik Ewangelicki” 1925, s. 215–236 (nadbitka – Warszawa 1925).
- Bursche E.: *Dwie odpowiedzi w sprawie Wydziału Teologii Ewangelickiej*, Warszawa 1926.
- Bursche E.: *W sprawie kształcenia duchownych*, „Głos Ewangelicki” 1933, nr 50, s. 1–3.
- Burszta J.: *Oskar Kolberg i jego dzieło. Z okazji opublikowania 50 tomów Dzieł wszystkich*, „Kultura i Społeczeństwo” 1970, t. 14, nr 3, s. 87–105.
- Burszta W.: *Implikacje metodologiczne koncepcji Claude Lévi-Straussa dla badań etnograficznych*, „Lud” 1987, t. 71, s. 105–129.
- Buzek A.: *Zarys dziejów Kościoła chrześcijańskiego*, Cieszyn 1925 (wyd. 2, Warszawa 1957).
- Buzek A.: *Dzieje polskiej prasy kościelnej ewangelickiej na Śląsku* [w:] *W służbie Ojczyzny i Kościoła*. Warszawa 1938, s. 173–179.
- Buzek A.: *Z Ziemi piastowskiej. Wspomnienia*, Warszawa 1963.
- Bystroń J.S.: *Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych*, „Lud” 1912, t. 18, s. 92–111.
- Bystroń J.S.: *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916.
- Bystroń J.S.: *Zwyczajne żniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916.
- Bystroń J.S.: *Studia nad zwyczajami ludowymi*. 1. *Zakładziny domów*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego UJ” 1916, t. 10, s. 1–24.
- Bystroń J.S.: *Studia nad zwyczajami ludowymi*. 2. *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego UJ” 1916, t. 10, s. 24–39.

- Bystroń J.S.: *Międzynarodowy Zjazd Historyków Religii*, „Lud” 1923, t. 22, s. 158–160.
- Bystroń J.S.: *Rozwój badań historyczno-religijnych*, „Przegląd Współczesny” 1924, nr 29, s. 356–376.
- Bystroń J.S.: *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów 1926.
- Bystroń J.S.: *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*, „Prace Polonistyczne” 1927, t. 12, s. 508–521.
- Bystroń J.S.: *Kultura ludowa*, Warszawa 1936.
- Bystroń J.S.: *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*, „Przegląd Socjologiczny” 1939, t. 7, s. 25–46.
- Bystroń J.S.: *Etnografia Polski*, Warszawa 1947.
- Bystroń J.S.: *Socjologia. Wstęp informacyjny i bibliograficzny*, Warszawa 1947, wyd. 3.
- Bystry A.: *Wiara a nauki przyrodnicze u ujęciu ks. M. Morawskiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1927, t. 3, s. 297–313.
- Chalcarz J., ks.: *Zgon ks. prof. dr Piotra Chojnackiego*, „Collectanea Theologica” 1969, nr 4, s. 149–150.
- Chałasiński J.: *Trzydzieści lat socjologii polskiej (1918–1947)*, „Przegląd Socjologiczny” 1948, t. 10, s. 1–54.
- Chantepie de la Saussaye P.D.: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg 1887, t. 1–2. (tłum. polskie *Historia religij...*, Warszawa 1918).
- Charisteria Casimiro de Morawski septuagenario oblata, Kraków 1922.
- Chlewiński Z., ks.: *Ks. prof. Józef Pastuszka: Szkic biograficzny (1897–1989)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1990, nr 1–4, s. 51–60.
- Chmiel J., ks.: *Ks. profesor Aleksy Klawek (1890–1969), biblista i orientalista*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 52–55.
- Chmielewski J., Reychman J.: *Witold Jabłoński (1901–1957) i warszawski ośrodek sinologiczny* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbiorowa pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1966, t. 2, s. 191–205.
- Chmielewski J.: *Witold Jabłoński*, „Przegląd Orientalistyczny” 1958, nr 1, s. 3–16.
- Chmielewski J.: *Jabłoński Witold (1901–1957)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1962, t. 10, s. 263.
- Chmielowski B.: *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyency pełna na rozne tytuły, iak na classes podzielona, mądrym dla memoryatu, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erigowana*, Lwów 1745, Cz. I; 1746, Cz. II; 1754, Cz. III; 1756, Cz. IV.
- Chodzidło T., ks.: *Śp. prof. dr Jan Czekanowski (1882–1965)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1966, nr 3, s. 91–94.
- Chodzidło T., Zimoń H.: *Czekanowski Jan* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1979, t. 3, kol. 830–831.
- Chojnacki P., ks.: *Najnowsze kierunki psychologiczne i ich wpływ na filozofię*, Kielce 1927.
- Chojnacki P., ks.: *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Kielce 1927.
- Chojnacki P., ks.: *Z psychologii światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1933.
- Chojnacki P., ks.: *Psychologia niewiary i nawrócenia*, „Przegląd Powszechny” 1935, t. 205, s. 161–177.
- Chojnacki P., ks.: *Noetyczna i biologiczna koncepcja świadomości*, Kraków 1938.
- Chojnacki P., ks.: *Pojęcie duszy w świetle psychologii empirycznej*, Warszawa 1939.
- Chojnacki P., ks.: *Poradnictwo psychologiczne na usługach duszpasterstwa*, Poznań 1947.
- Chojnacki P., ks.: *Spółczesność a osobowość jednostek*, „Ateneum Kapłańskie” 1947, t. 45, s. 266–272.
- Chojnacki Piotr Julian [w:] A. Śródka, P. Szczawiński, *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 213–215.
- Choroszycz P.P.: *Jakuty. Opyt istoriko-etnologiceskoj literatury o jakutskoj narodnosti*. Pod ried. i s przedisłowiem E.K. Piekarskiego, Irkutsk 1924.
- Chyliński H.: *Przedmowa* [do:] A. Niemojewski: *Bóg czy człowiek?* Warszawa 1960, s. 5–26.

- Cinal S.: Ks. prof. A. Klawek i ks. prof. J. Archutowski jako religioznawcy, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 55–58.
- Ciszewski S.: *Krakowiacy*, Kraków 1894.
- Ciszewski S.: *Wróżda i pojednanie. Studium etnologiczne*, Warszawa 1900.
- Ciszewski S.: *Ognisko. Studium etnologiczne*, Kraków 1903.
- Ciszewski S.: *Dusza matki i dusza niemowlęcia. Przyczynek do dziejów animizmu*, S.-Peterburg 1904 (odbitka z pracy zbior. *Statji po sławjanowiedieniju*, S.-Peterburg 1904, t. 1).
- Ciszewski S.: *Kuwada. Studium etnologiczne*, Kraków 1905.
- Ciszewski S.: *Tabu i zasie* [w:] *Studia społeczne i gospodarcze. Księga jubileuszowa dla uczczenia 40-letniej pracy naukowej Ludwika Krzywickiego*, Warszawa 1925, s. 63–69.
- Ciszewski S.: *Prace etnologiczne*, Warszawa 1936, t. 4: *Ród*, s. 1–212.
- Ciszewski Stanisław Bronisław [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 1, Wrocław 1983, s. 234–236.
- Clemen C.: *Religionsgeschichtliche Erklärung des Nauen Testaments*, Berlin–New York 1973 [prze-druk z drugiego wyd. z 1924 r.].
- Clemen C.: *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, Giessen 1904.
- Colpe C.: *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961.
- Cumont F.: *Astrologia i magia*, „Myśl Niepodległa” 1910, nr 136, s. 725–734, s. 777–783.
- Cunow H.: *Pochodzenie religii i wiary w Boga*, Warszawa 1927.
- Cygielstreich A.: *Juljan Ochorowicz jako psycholog*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, nr 2–4, s. 99–121.
- Cygielstreich A.: *Twórczość psychologiczna Edwarda Abramowskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, t. 22, z. 1–2, s. 1–12.
- Cygler B.: *Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992.
- Cytowska M., Szelest H.: *Kazimierz Feliks Kumaniecki. W sześćdziesiątą rocznicę urodzin i czterdzie-stoletcie pracy naukowej*, „Eos” 1966, fasc. 1, s. 23–27.
- Cytowska M., Szelest H.: *Kazimierz Kumaniecki jako latynista*, „Meander” 1977, nr 12, s. 465–478.
- Czajeczka B.: *Prof. dr Mojżesz jako działacz społeczny w świetle akt B'NEI B'RITH'U* [w:] *Prof. dr Mojżesz Schorr. Materiały z sesji naukowej. Kraków 16.XI.1993*. Pod red. K. Pilarczyka, Kraków 1995, s. 33–34.
- Czajkowski M.A. [Abramowski E.]: *Socjalizm a państwo. Przyczynek do krytyki współczesnego socja-lizmu*, Lwów 1904.
- Czaplicka M.A.: *Stanowisko etnografii w dobie dzisiejszej*, „Ziemia” 1911, t. 2, s. 193–211.
- Czaplicka M.A.: *Piorun w wierzeniach różnych ludów*, „Ziemia” 1912, t. 3, s. 754–756.
- Czaplicka M.A.: *Aboriginal Siberia, a Study in Social Anthropology*, London 1914.
- Czaplicka M.A.: *My Sibirian Year*, London 1916.
- Czaplicka M.A.: *The Turks of Central Asia in History at the Present Day*, London 1918.
- Czapska M.: *Polemika religijna pierwszego okresu Reformacji w Polsce*, „Reformacja w Polsce” 1928, nr 19, s. 1–51.
- Czarnecki Z.: *Gustaw Mensching*, „Euhemer” 1959, nr 5, s. 534–542.
- Czarnecki Z.: *Szkola historyczna w religioznawstwie niemieckim*, „Euhemer” 1964, nr 3, s. 79–98.
- Czarnowski S.: *Socjologiczne określenie faktu religijnego*, „Tygodnik Polski” 1912, nr 2, s. 22–23; nr 3, s. 39–40.
- Czarnowski S.: *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrik, héros national de l'Irlande*, Paris 1919 (wyd. polskie: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże...* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 4).
- Czarnowski S.: *Herkules galijski*, „Przegląd Historyczny” 1925, t. 5, s. 238–260.
- Czarnowski S.: *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie, Actes du IV Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris 1925, s. 239–358 (w języku polskim pt.

- Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii*, „Przegląd Socjologiczny” 1939, t. 7, z. 1–2, s. 6–24; oraz [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 3, s. 221–236).
- Czarnowski S.: *L'arbre d'Esus le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule, Actes du IV Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris 1925 (publikowane w znacznie poszerzonej formie też w „Revue Celtique” 1925, t. 42, nr 1–2, s. 1–57; w języku polskim pt. *Drzewo Esusa, byk o trzech żurawiach i kult szlaków rzecznych w Galii* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 3, s. 173–214).
- Czarnowski S.: *Nehelennia, le Dame aux Pommès*, Warszawa 1927 (wydane po polsku jako *Nehelennia bogini z jabłkami* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 3, s. 161–172).
- Czarnowski S.: *Le dieu créateur des cosmogonies polynésiennes, Actes du V-e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund*, Lund 1930, s. 104–105 (wydane po polsku pt. *Bóg – stwórcyca w kosmogoniach polinezyjskich* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 3, s. 215–216).
- Czarnowski S.: *Le sanglier mythique des Gaulois et des Bretons insulaires, Actes du V-e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund*, Lund 1930, s. 231–232 (wydane po polsku pt. *Mityczny dzik u Galów i Brytonów wyspiarskich* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 3, s. 217–218).
- Czarnowski S.: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, „Wiedza i Życie” 1937, z. 4–5, s. 271–282; z. 6, s. 349–357.
- Czarnowski S.: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 1–5.
- Czarnowski S.: *Le haut et le bas dans le système des orientes sacrés* (wydane [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 3, s. 237–241 i 267–268).
- Czarnowski S.: *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII w.* [w:] S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 2, s. 147–166.
- Czekanowski J.: *Forschungen im Nil-Kongo Zwischengebiet*, Leipzig 1911–1927, t. 1–5.
- Czekanowski J.: *Wstęp do historii Słowian, perspektywy antropologiczne, etnograficzne, prehistoryczne i językoznawcze*, Lwów 1927; wyd. 2, Poznań 1957.
- Czekanowski J.: *Zarys antropologii Polski*, Lwów 1930.
- Czekanowski J.: *Polska – Słowiańszczyzna. Podstawy antropologiczne*, Warszawa 1948.
- Czekanowski J.: *Zarys historii antropologii polskiej*, Kraków 1948.
- Czekanowski J.: *Antropologia polska w międzywojennym dwudziestoleciu 1919–1939*, Warszawa 1948.
- Czekanowski J.: *Sto lat antropologii polskiej 1856–1956. Antropologia poza ośrodkami uniwersyteckimi*, Wrocław 1956.
- Czekanowski J.: *Sto lat antropologii polskiej 1856–1956. Ośrodek lwowski*, Wrocław 1956.
- Czekanowski J.: *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław 1958.
- Czuang-Tsy: *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 1953.
- Czubryński A.: *Mit Kruszwicki. Badanie wiaroznawcze*, Kraków 1915.
- Czubryński A.: *Podanie o św. Jerzym na Księżycu*, „Urania” 1922, nr 1, s. 21–22.
- Czubryński A.: *Slovanské mythy dynastické jako astralogemy*, Praha 1925.
- [Czubryński A.] Asté St.: *Andrzej Niemojewski jako astralista*, „Wolnomyśliciel Polski” 1930, nr 11, s. 5–9; nr 12, s. 8.
- Czubryński A.: *Komentarz astralistyczny do Apokalipsy Jana*, Bydgoszcz 1938.
- Czubryński A.: *O Andrzeju Niemojewskim i astralistyce* [posłowie do:] A. Niemojewski: *Biblia a gwiazdy...*, Warszawa 1959, wyd. 2, s. 149–159.
- Czuj J., ks.: *Z dogmatyki buddyzmu*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1912, t. 8, s. 248–263.
- Czuj J., ks.: *Etyka buddystów*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1912, t. 8, s. 424–431.
- Czuj J., ks.: *Wpływ buddyzmu na kulturę*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1913, t. 9, s. 359–368.
- Czuj J., ks.: *Życiorys Buddy*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1914, t. 11, s. 209–214.
- Czuj J., ks.: *Przyczyny ruchu buddystycznego w czasach najnowszych*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1914, t. 11, s. 267–275.
- Czuj J., ks.: *Buddyzm*, Poznań 1917.
- Czuj J., ks.: *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948.

- Czuj J., ks.: *Patrologia*, Poznań 1953.
- Černý A.: *Istoty mityczne Serbów lużyckich*, Warszawa 1901.
- Damrosz J.: *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 r.*, Wrocław 1988.
- Danek W.: *Wstęp* [do:] A. Dygasiński: *Pisma pedagogiczne*, Wrocław 1957, s. V–XXXII.
- Darczewska K., Nowaczyk M.: *Stefan Czarnowski jako teoretyk kultury świeckiej*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 21–32.
- Dawid J.W.: *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*, Warszawa 1911.
- Dawid J.W.: *Psychologia religii*, Warszawa 1933 (publikowane pierwotnie w „Krytyka” 1913, t. 15, s. 21–30, 86–97, 155, 167, 212–220, 266–281).
- Dawid J.W.: *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935.
- Dawson C.: *Religia i kultura*, Warszawa 1958.
- Dąbrowska M.: *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1925.
- Dąbrowski E., ks.: *Historia religii. Zagadnienia wybrane. Dla prywatnego użytku słuchaczy Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Warszawie*, Warszawa 1938.
- Dąbrowski E., ks.: *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań 1960, wyd. 3.
- Dąbrowski E.: *Porównawcza historia religii, jej rozwój i znaczenie* [w:] *Religie świata*. Praca zbior. pod red. E. Dąbrowskiego, Warszawa 1957, s. 19–28.
- Dąbbska I.: *Władysław Witwicki*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, z. 1–2, s. 262–268.
- Deffontaines P.: *Geographie et religions*, Paris 1948.
- Delitzsch F.: *Babilon i Biblia*, Warszawa 1907.
- Depa J.: *Podstawowe założenia metodologiczne antropologii strukturalnej Claude Lévi-Straussa*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 6, s. 143–150.
- Dernałowicz M.: *Kamiński Mścisław* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1964–1965, t. 11, s. 577.
- Deussen P.: *Zarys filozofii indyjskiej z dodatkiem o filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej*, Lwów 1914.
- Dębicki W.M., ks.: *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896.
- Dębicki W.M., ks.: *Renan i renanizm*, „Przegląd Katolicki” 1897, nr 9, s. 129–131; nr 10, s. 146–148; nr 11, s. 164–166; nr 12, s. 180–181; nr 13, s. 196–198.
- Dębicki W.M., ks.: *Studia i szkice religijno-filozoficzne*, Warszawa 1901, t. 1–2.
- Dionizy, Metropolita [Waledyński K.N.]: *Archeologia chrześcijańska, jej charakter i jej metoda naukowa*, Warszawa 1928.
- Dionizy, Metropolita: *Najnowsze wykopaliska i odkrycia w katakumbach rzymskich*, Warszawa 1928.
- Długosz J.: *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 1–2, Warszawa 1962.
- Dobrowolski K.: *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923.
- Dobrowolski K.: *Kult św. Stanisława*, „Rocznik Krakowski” 1923, t. 19, s. 116–133.
- Dobrowolski K.: *Pierwsze sekty religijne w Polsce*, Kraków 1925.
- Dobrowolski K.: *Żywot św. Jacka. Ze studiów nad polską hagiografią średniowieczną*, „Rocznik Krakowski” 1926, t. 20, s. 20–39.
- Dobrowolski K.: *Czaplicka Maria Antonina (1886–1921)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1938, t. 4, s. 173.
- Dobrowolski K.: *Sylwetka naukowa Jana Stanisława Bystronia*, „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 5–18.
- Dobrzański S.E.: *Pionier socjologii parafii. (W dziesiątą rocznicę śmierci ks. Franciszka Mirka)*, „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 20, s. 2.
- Doktor T., Franczak K.: *La psicologia della religione in Polonia*, „Orientalmenti Pedagogici” 1998, nr 2, s. 324–336.
- Doktor T.: *Julian Ochrowicz jako psycholog religii*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 53–63.
- Doktor T.: *Psychologia religii w Polsce – rys historyczny*, „Nomos” 2001, nr 32–33, s. 119–144.
- Dołęga-Chodakowski Z.: *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, Kraków 1835.

- Domagała H., Grzymała-Moszczyńska H.: *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*, „Studia Religiológica” 1979, z. 4, s. 37–81.
- Draper J.W.: *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, Warszawa 1882 (wyd. 3, Kraków 1903).
- Dryjski A.: *Rozbiór i krytyka głównych założeń psychoanalizy*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1929, t. 7, s. 419–465; 1930, t. 8, s. 1–57.
- Dryjski A.: *Psychologia ekstazy religijnej*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 1947, nr 2, s. 28–33.
- Dubiński A.: *Prace karaimoznawcze prof. Ananiasza Zajączkowskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 1971, nr 3, s. 282–285.
- Dubiński A.: *Pół wieku karaimoznawstwa w Polsce*, „Euhemer” 1975, nr 4, s. 15–20.
- Dubiński A.: *Publikacje religioznawcze w zakresie karaimoznawstwa polskiego (od 1918 r.) – bibliografia*, „Studia Religioznawcze” 1986, nr 18, s. 61–73.
- Durkheim É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (wyd. polskie *Elementarne formy życia religijnego; system totemiczny w Australii*, Warszawa 1990).
- Dygasiński A.: *Teratologiczne mity u dawnych geografów, podług Oskara Peschla*, „Wędrowiec” 1879, nr 122, s. 282–284; nr 123, s. 299–301.
- Dygasiński A.: *Rzut oka na genezę duszy ludzkiej*, „Rocznik Pedagogiczny” 1882–1883, t. 2, s. 1–38.
- Dygasiński A.: *Demon*, „Głos” 1886, nr 1–6, s. 2, 19, 36, 52, 68, 83.
- Dygasiński A.: *Dwa diabły*, „Głos” 1888, nr 27–36, s. 316, 326, 350, 362, 374, 386, 410, 422.
- Dygasiński A.: *O koniu w laskach ludzkich* [w:] „Prawda”. *Książka zbiorowa dla uczczenia dwudziestopięcioletniej działalności Aleksandra Świętochowskiego 1870–1895*, Lwów 1899, s. 130–147.
- Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Pieniężno 1980.
- Dziamski S.: *Zarys świeckiej myśli filozoficznej w Poznaniu w XIX i XX wieku*, Poznań 1971.
- Dziamski S.: *Z dziejów myśli marksistowskiej w Polsce*, Poznań 1979, s. 236–261.
- Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergerowska*. Pod. red. H. Kapeluś, J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1970.
- Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapeluś i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982.
- Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Wiek XIX i XX*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, cz. I; 1977, cz. II.
- Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego 1915–1939*. Pod red. A. Garlickiego, Warszawa 1982.
- Dziekoński T.: *Profesor doktor Eugeniusz Frankowski*, „Lud” 1962, t. 48, s. 563–570.
- Ebert M.: *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin 1924–1932.
- Edda czyli księga religii dawnych Skandynawii mieszkańców*. Przełożył i opracował J. Lelewel, Wilno 1807 (wyd. 2, pod zmienionym tytułem: *Edda to jest księga religii dawnych Skandynawii mieszkańców, Starą Semundińską w wielkiej części tłómaczył, Nową Snorra skrócił Joachim Lelewel*, Wilno 1828).
- Edsman C.-M.: *Panbabilonismus* [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Tübingen 1961, wyd. 3, t. 5, kol. 35–36.
- Engels F.: *Początki cywilizacji. Na zasadzie i jako uzupełnienie badań Lewisa H. Morgana*, Paris–Leipzig 1885.
- Enuma eliś, czyli opowieść o powstaniu świata*. Tłum. ks. J. Bromski, Warszawa 1925.
- Ergetowski R.: *Mahrburg Adam (1855–1913)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1974, t. 19, s. 146–148.
- Fajnsztejn D.: *Potwory fantastyczne w wierzeniach i mitach*, Wilno 1938.
- Faliszek M.: *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego* [w:] *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Warszawa 1986, s. 286–301.
- Ferm V.: *Encyclopaedia of Religion*, New York 1945.
- Fic A.: *Za Jordan i do Arabii Skalistej...*, „Ateneum Kapłańskie” 1928, t. 22, z. 2, s. 172–180; z. 4, s. 384–388; 1929, t. 23, z. 1, s. 69–78; z. 2, s. 174–187; z. 4, s. 372–384; z. 5, s. 486–499; t. 24, z. 1, s. 75–80.

- Fic A.: *Z podróży do siedmiu Kościołów Azji*, „Ateneum Kapłańskie” 1930, t. 25, z. 3, s. 277–287; z. 4, s. 395–401; z. 5, s. 500–506; t. 26, z. 1, s. 88–96; z. 3, s. 302–312; z. 4, s. 403–411; z. 5, s. 509–522; 1931, t. 27, z. 1, s. 71–83; z. 3, s. 277–288; z. 4, s. 385–397.
- Fic A.: *Syon miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk (Studium archeologiczno-biblijne)*, Lwów 1933.
- Fic A.: *Morze Czerwone exodus izraelskiego w świetle ostatnich badań*, „Przegląd Biblijny” 1937, t. 1, s. 109–118.
- Fic A.: *Wspomnienie o Lagrange’u*, „Przegląd Biblijny” 1938, t. 2, z. 1, s. 231–243.
- Fic A.: *O. Maria Józef Lagrange (1855–1938)*, „Szkoła Chrystusowa” 1938, nr 6, s. 414–429.
- Fic A.: *Najnowsze badania archeologiczne w Mezopotamii a Księga Genesis*, „Ateneum Kapłańskie” 1939, t. 43, z. 5, s. 459–471.
- Fic A.: *Jezus Chrystus: t. 1. Tajemnice dzieciństwa*, 1951; t. 2. *Tajemnice męki i chwały*, Poznań 1952 (wyd. 2, t. 1–2, 1954).
- Fickeler P.: *Grundfragen der Religionsgeographie*, „Erdkunde” 1947, t. 1, s. 121–144.
- Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971.
- Firth R.: *Malinowski w historii antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Socjologiczne” 1985, nr 10, s. 29–58.
- Fischer A.: *Zamawiania od czczycy, ukąszenia węża, od kurdziela i dziuga*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1903, t. 6, s. 124–126.
- Fischer A.: *Wątek odkwitającej gałęzi*, „Lud” 1909, t. 15, s. 200–210.
- Fischer A.: *Wątek nierównych dzieci Ewy*, „Lud” 1910, t. 16, s. 358–364.
- Fischer A.: *Zaklęcia przeciwko złodziejom książek*, Lwów 1917.
- Fischer A.: *Zwyczaj pogrzebowy ludu polskiego. Studium porównawcze*, Lwów 1921.
- Fischer A.: *Domowy. Fragment ze studjów nad demonologią słowiańską*, „Ponowa” 1922, t. 2, z. 4, s. 298–304.
- Fischer A.: *Święci myśliwi (Hubert-Eustachy)*, Lwów 1923.
- Fischer A.: *Święto umarłych*, Lwów 1923.
- Fischer A.: *Znaczenie etnologii dla innych nauk*, „Lud” 1923, t. 22, s. 81–92.
- Fischer A.: *Opowieści o czarownicach z Doliny Nowotarskiej*, „Lud” 1926, t. 25, s. 78–94 (odbitka pt. *Czarownice w Dolinie Nowotarskiej*, Lwów 1927)
- Fischer A.: *Kult Welesa u Słowian*, Praga 1927.
- Fischer A.: *Słowiańskie bóstwo urodzaju*, Lwów 1927.
- Fischer A.: *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego* [w:] *Studia Staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 198–209.
- Fischer A.: *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, „Lud” 1929, t. 28, s. 240–247.
- Fischer A.: *Stanisław Ciszewski*, „Lud” 1930, t. 29, s. 174–176.
- Fischer A.: *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*, „Lud” 1937, t. 35, s. 60–76 (odbitka, Lwów 1938).
- Fischer A.: *Zasługi Seweryna Udzieli na polu badań nad kulturą duchową*, „Lud” 1937, t. 35, s. 23–28.
- Flawiusz J.: *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom*, Kraków 1906.
- Flis A.: *Fenomenalistyczna metoda socjologii Edwarda Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 6, s. 77–91.
- Flis A.: *Myśl społeczno-polityczna Edwarda Abramowskiego*, „Studia Socjologiczne” 1984, nr 2, s. 151–175.
- Flis A.: *Filozofia krakowska początku XX wieku i kształtowanie się poglądów naukowych Malinowskiego* [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego. Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha*, Warszawa 1985, s. 11–33.
- Flis A.: *Ład społeczny, versus podmiotowość. Rekonstrukcja koncepcji Floriana Znanieckiego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, t. 30, nr 113–125.

- Flis M.: *Malinowski a Radcliffe-Brown: dwie wersje funkcjonalizmu* [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha, Warszawa 1985, s. 50–62.
- Flis M.: *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna. Z wyborem pism*, Kraków 2000.
- Fontenelle B., de: *De l'origine des fables*, Paris 1724.
- Foucart G.: *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris 1912.
- Franczew J.P.: *U istokow rieligii i swobodomyslija*, Moskwa–Leningrad 1959.
- Frankowski E.: *Los signos quemados y esquilados sobre les animales de tiro de la Península Ibérica*, „Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural” 1916, t. 10, s. 267–309 (nadb. – Madrid 1916).
- Frankowski E.: *Horreos y palafitos de la Península Ibérica*, Madrid 1918.
- Frankowski E.: *Spichlerze na palach i palafity na Półwyspie Iberyjskim*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1922, t. 26, z. 5, s. 8–9.
- Frankowski E.: *Znaki wypalane i wystrzygane na zwierzętach pociągowych na Półwyspie Iberyjskim*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1922, t. 26, z. 5, s. 10.
- Frankowski E.: *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud” 1925, t. 23, s. 50–111.
- Frankowski E.: *Sztuka ludowa* [w:] *Wiedza o Polsce* Warszawa [1932], t. 3, s. 345–416.
- Fränklowa G.: *Regina Lilientalowa*, „Lud” 1927, t. 26, s. 119–121.
- Freud Z.: *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967.
- Friedman F.: *Profesor Majer Balaban*, „Miesięcznik Żydowski” 1933, s. 340–346.
- Fromm E.: *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.
- Fromm E.: *O nowe spojrzenie na religię*, „W drodze” 1975, nr 1, s. 25–31.
- Fromm E.: *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, Warszawa 1977.
- Fuks M.: *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1938*, Warszawa 1979.
- Fuks M.: *Peltyń Samuel Hirsch (1831–1896)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1980, t. 25, s. 564–565.
- Fuks M.: *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne, wydarzenia, ludzie*, Poznań 1992.
- Fuks M.: *Schorr Mojżesz (1874–1941)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1994, t. 35, s. 602–604.
- Gabryl F.: *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, Kraków 1913–1914, t. 1–2.
- Gajek J.: *Etnograficzna twórczość Henryka Biegeleisena* [w:] *Henryk Biegeleisen*, oprac. zbior., Lwów 1936, s. 37–50.
- Gajek J.: *Śp. Profesor Dr Adam Fischer*, „Lud” 1946, t. 36, s. 6–18.
- Gajek J.: *Fischer Adam Robert (1889–1943)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1949, t. 7, s. 18–19.
- Gajek J.: *Jan Czekanowski jako etnograf*, „Przegląd Antropologiczny” 1955, z. 3, s. 1010–1030.
- Gajkowska O.: *Jan Karłowicz i Ludwik Krzywicki jako reprezentanci dwu nurtów w etnologii polskiej*, Wrocław 1959.
- Gajkowska O.: *Profesor Dr Jan Czekanowski*, „Lud” 1967, t. 51, s. 219–221.
- Gałdowa A.: *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak” 1994, nr 2, s. 30–43.
- Gansiniec R.: *Das Rationale im Glauben und Ritus*, „Historisch-politische Blätter” 1915, t. 15, s. 34–47 (tłum. polskie: Czynniki racjonalny w wierze i obrzędzie, „Lud” 1922, t. 21, s. 183–202).
- Gansiniec R.: *Studia do dziejów magii. I. Pas magiczny*, Lwów 1922.
- Gansiniec R.: *Ewangelia Bożego Narodzenia*, „Słowo Polskie” 1922, nr 300, s. 185.
- Gansiniec R.: *Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych*, „Lud” 1923, t. 22, s. 33–62.
- Gansiniec R.: *Der Ursprung der Zehngebotetafeln*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1923–1924, t. 22, s. 19–36.
- Gansiniec R.: *Pas czarowny*, „Lud” 1924, t. 23, s. 3–131.
- Gansiniec R.: *O historię religii greckiej*, „Przegląd Historyczny” 1926–1927, t. 26, z. 2, s. 182–195 i 280–281.

- Gansiniec R.: *Helena Matakiewicz*, „Kwartalnik Historyczny” 1932, t. 6, s. 235–240.
- Gansiniec R.: [rec. z:] *Dr Antoni Czubyński [...] Komentarz astralistyczny do Apokalipsy św. Jana*, „Przegląd Klasyczny” 1938, nr 8–9, s. 583; 1939, nr 6–8, s. 789–791.
- Gansiniec R.: *Kryształomancja*, „Lud” 1954, t. 41, s. 257–339.
- Gansiniec R.: *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud” 1957, t. 44, s. 75–117.
- Gansiniec R.: *Postrzyżyny w kulturze śródziemnomorskiej*, „Lud” 1961, t. 47, s. 49–148.
- Gansiniec R.: *Spółeczny charakter świąt starożytnych*, „Meander” 1962, nr 4–5, s. 216–225.
- Gansiniec Ryszard [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 384–387.
- Gastpary W.: *Pamięci ks. Biskupa prof. Jana Szerudy*, „Zwiastun” 1962, nr 9, s. 131–133.
- Gastpary W.: *Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1974, z. 1–2, s. 17–51.
- Gastpary W.: *Historia protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII wieku do I wojny światowej*, Warszawa 1977.
- Gastpary W.: *Protestantyzm w Polsce w dobie dwóch wojen światowych*, Warszawa 1978, Cz. I: 1914–1939, cz. II: 1939–1945.
- Gastpary W.: *Słowo wstępne*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]”, Warszawa 1981, z. 2, s. 111–114.
- Gawroński A.: *Sprachliche Untersuchungen über das Mrechakatika und das Daśakumāracarita*, Leipzig 1907.
- Gawroński A.: *Studies about the Sanscrit Buddhist Literature*, Kraków 1919.
- Gawroński A.: *Nauka Upaniszadów* [Warszawa 1937] (odbitka z „Przeglądu Współczesnego” 1937, t. 61, nr 4, s. 3–15).
- Gawroński A.: *Początki dramatu indyjskiego a sprawa wpływów greckich*, Kraków 1946.
- Gawroński Andrzej [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 388–391.
- German F.: *Jelowiecki Eustachy (1886–1930)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1965, t. 11, s. 163–164.
- Gilgameš. Poemat asyryjski*. Tłum. ks. J. Bromski, Warszawa 1937.
- Glasner R.: *Literaci Żydzi we współczesnym piśmiennictwie polskim*, „Rocznik Żydowski” 1904, s. 142–158.
- Gliński E., OP. *Przedślowie* [do:] A.U. Fic: *Chrystus*, t. 1, Poznań 1951, s. 5–10.
- Gloger Z.: *Księga rzeczy polskich*, Kraków 1896 (wydane też jako *Słownik rzeczy starożytnych*, Kraków 1896; wyd. 2, Lwów 1900; wyd. 3, Kraków 1909).
- [Gloger Z.] Pruski: *Obchody weselne*, Cz. 1, Kraków 1869.
- Gloger Z.: *Starodawne dumy i pieśni*, Warszawa 1877.
- Gloger Z.: *Baśnie i powieści*, Warszawa 1879.
- Gloger Z.: *Pieśni ludu* (muzyka Z. Noskowski) Kraków 1892; wyd. 3, 1898.
- Gloger Z.: *Encyklopedia Staropolska Ilustrowana*, Warszawa 1900–1903, t. 1–4.
- Gloger Zygmunt [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 407–409.
- Gładkowski K.: *Zapomniany etnolog i religioznawca. W setną rocznicę urodzin Stanisława Poniatowskiego 1884–1945*, „Collectanea Theologica” 1984, nr 4, s. 156–160.
- Gładkowski K.: *Badania etnologiczne i religioznawcze Stanisława Poniatowskiego* [w:] *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Warszawa 1986, s. 69–95.
- Gładkowski K.: *Definicja i podstawy klasyfikacji pochówków według Stanisława Poniatowskiego* [w:] *Z badań nad religią i religijnością ludową*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Warszawa 1988, s. 26–41.
- Gładkowski K.: *Etnologia. Koncepcja teoretyczno-metodologiczna Stanisława Poniatowskiego 1884–1945*, Olsztyn 2001.
- Głombik C.: *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973.
- Goblet d’Alviella E.: *Introduction a l’histoire générale des religions*, Bruksela 1887.

- Goddijn W., Goddijn H.P.: *Rozwój socjologii religii* [w:] *Socjologia religii. Wprowadzenie*. Praca zbior. (ed. F. Houtart), Kraków 1962, s. 23–41.
- Godycki M.: *Włodzimierz Bugiel, jego życie i działalność*, „Przegląd Antropologiczny” 1961, t. 27, s. 109–168.
- Goliński Z., ks.: *Śp. ks. dr Antoni Szymański, Rektor KUL*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 1946, nr 11, s. 419–423.
- Goliński Z.: *Ks. dr Antoni Szymański, Rektor KUL (1881–1942)*, „Ateneum Kapłańskie” 1947, t. 47, s. 93–94.
- Gołąb A.: *Sesja Baleyowska w Warszawie*, „Ruch Pedagogiczny” 1968, nr 4, s. 476–482.
- Gołębiowski F.: *Fic Atanazy OP* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin, 1989, t. 5, kol. 160.
- Gos L.: *Hulka-Laskowski Paweł* [w:] *Literatura Polska. Przewodnik Encyklopedyczny*, Warszawa 1984, t. 1, s. 364.
- Górski R.: *Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności*, Warszawa 1970.
- Gruehn W.: *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966.
- Gryglewicz F., ks.: *Pięćdziesiąt lat Sekcji Biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1968, z. 1, s. 5–12.
- Gryglewicz F., ks.: *Archutowski Józef* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1973, t. 1, kol. 889–890.
- Gryglewicz F.: *Cylkow Izaak (1841–1908)* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1979, t. 3, kol. 683.
- Grzebień L., ks. SJ.: *Zaborski Władysław (1830–1900)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Pod red. ks. H.E. Wyczawskiego OFM, Warszawa 1983, t. 4, s. 495–496.
- Grzebień L., ks. SJ.: *Chojnacki Piotr (1897–1969)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebienia SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 198–200.
- Grzebień L., ks. SJ.: *Huet Stanisław (1904–1961)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebienia SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 555–556.
- Grzebień L., ks. SJ.: *Konieczny Franciszek (1886–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebienia SJ, Warszawa 1983, t. 6, s. 126.
- Grzebień L., ks. SJ.: *Kosibowicz Edward (1895–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebienia SJ, Warszawa 1983, t. 6, s. 153–156.
- Grzebień L., ks. SJ.: *Skibniewski Stefan Leon (1878–1942)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebienia SJ, Warszawa 1983, t. 7, s. 108–109.
- Grzebień L., ks. SJ.: *Trzeciak Stanisław (1873–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebienia SJ, Warszawa 1983, t. 7, s. 327–329.
- Grzegorzczak P.: *Helena Willman-Grabowska 1870–1957*, „Kultura i Społeczeństwo” 1958, nr 3, s. 150–151.
- Grześkowiak A.: *20 rocznica śmierci ewangelickiego biskupa Jana Szerudy*, „Słowo Powszechne” 1982, nr 28, s. 5.
- Grześkowiak M., Paulo de Silva K.: *Jubileusz Profesora Kazimierza Kumanieckiego*, „Meander” 1968, nr 4, s. 155–164.
- Grzybek S., ks.: *Wspomnienie o ks. Józefie Archutowskim*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1950, nr 3, s. 164–173.
- Grzybek S., ks., Czerwień B.H. o., ZP, Panasiuk B., o., ZP: *Polska bibliografia biblijna za lata 1931–1965*, Warszawa 1968, z. 1–2.
- Grzybowski S.: *Początki religioznawstwa w Polsce (Tezy referatu wygłoszonego w Krakowie 5 XII 1961 r. na posiedzeniu Zespołu Oświecenia)*, „Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych [PAN]” 1961, z. 5, s. 102–103.
- Grzybowski S.: *Początki naukowego badania religii w Polsce w okresie Oświecenia*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1963, nr 1, s. 47–73.
- Grzymała-Moszczyńska H., Hoffmann H.: *The Science of Religion in Poland. Past and Present*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1998, nr 10, s. 352–372.

- Grzymała-Moszczyńska H.: *Eksperyment psychologiczny Władysława Witwickiego w badaniach nad wiarą religijną*, „Studia Religiológica” 1980, z. 5, s. 127–132.
- Grzymała-Moszczyńska H.: *Postawy młodzieży akademickiej wobec religii: struktura i dynamika*, Kraków 1981.
- Grzymała-Moszczyńska H.: *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991.
- Grzymała-Moszczyńska H.: *Psychology of Religion in Poland*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 1991, nr 4, s. 243–247.
- Gułkowski J.: *U źródeł humanizmu. Wątki przewodnie filozofii greckiej w ujęciu Adama Krokiewicza*, „Życie i Myśl” 1977, nr 9, s. 90–96.
- Gumplowicz L.: *Systemy socjologii*, Warszawa 1887.
- Gumplowicz L.: *Filozofia społeczna*, Warszawa 1918 (pierwotnie wydana po niemiecku *Sozialphilosophie im Umriß*, Innsbruck 1910).
- Gumuła W.: *Koncepcja religii Durkheima a koncepcja religii Marksa i Engelsa (Analiza porównawcza w kontekście ich systemów)*, „Studia Socjologiczne” 1980, nr 1, s. 109–129.
- Gurwicz I.S.: *E.K. Piekarski kak etnograf-jakutowied* [w:] *Eduard Karłowicz Piekarskij. K stoletiju so dnia rożdenija*, Jakutsk 1958, s. 19–28.
- Halpern I.: *Julian Ochorowicz*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, nr 2–4, s. 319–320.
- Hammer S.: *Kazimierz Morawski jako filolog i humanista (1852–1925)*, „Eos” 1925, t. 28, s. 229–243.
- Hammer S.: *Leon Sternbach jako filolog i bizantynista*, „Eos” 1940–1946, nr 2, s. 9–53.
- Hammer S.: *Historia filologii klasycznej w Polsce*, Kraków 1948.
- Hammer Seweryn [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 456–458.
- Handelsman M.: *Działalność naukowa Aleksandra Kraushara*, „Przegląd Historyczny”, 1932–1933, t. 10, s. 253–256.
- Hardy E.: *Was ist Religionswissenschaft?*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1898, nr 1, s. 9–42.
- Harris H.: *The Tübingen School*, Oxford 1975.
- Hartland E.S.: *The Legend of Perseus*, London 1894.
- Hempel J.: *Kazania Polskie*, Kurtytyba 1907.
- Hempel J.: *Doświadczenie religijne. Nowa dziedzina badań*, Kraków 1912 (odbitka z „Krytyka” 1912, t. 33, s. 15–22, 66–72, 166–176).
- Hempel J.: *Kazania Piastowe*, Bielsk 1912.
- Hempel J.: *Bohaterska etyka Ramajany*, Lublin 1914.
- Hempel J.: *Przedmowa* [do:] W. James: *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1918, s. III–XII.
- Hempel J.: *Piśmiennictwo religioznawcze*, „Myśl Wolna” 1923, nr 3, s. 17–28.
- Hempel J.: *Ewangelie ich powstanie i znaczenie*, Warszawa 1923.
- Hempel J.: *Edward Abramowski*, „Nowa Kultura” 1924, nr 20, s. 455–458.
- Hempel.: *Dziesięcioro przykazań boskich*, Warszawa 1924 (wyd. 3, Łódź 1930).
- Hempel J.: *Przedmowa* [do] H. Cunow: *Pochodzenie religii i wiary w Boga*, Warszawa 1927.
- Hempel Jan [w:] *Literatura Polska. Przewodnik Encyklopedyczny*, Warszawa 1984, t. I, s. 343.
- Henryk Biegeleisen. Oprac. zbior., Lwów 1936.
- Hinz H.: *Rozważania Kolltāja o religii*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 1, s. 86–112.
- Hinz H.: *Teoria religii w kulturze polskiego Oświecenia*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 29–52.
- Hinz H. *Narodziny religioznawstwa*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 7, s. 84–91.
- Hinz H.: *Filozofia Hugona Kolltāja. Zarys monografii*, Warszawa 1973.
- Hinz H., Wójcik Z.: *Zapomniana rozprawa naukowa Kolltāja*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972, t. 18, s. 169–188.
- Hirschmann E.: *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie” und „religionsphänomenologischer Methode” in der Religionswissenschaft*, Würzburg–Aumühle 1940.
- Historia etnografii polskiej*. Praca zbior. pod red. M. Terleckiej, Wrocław 1973.

- Historia nauki polskiej*. Pod red. B. Suchodolskiego, t. IV: 1863–1918. Red. tomu Z. Skubała-Tokarska, Wrocław 1987, cz. 1–2 i 3; t. V: 1918–1951, 1992.
- Historical Atlas of the Religions of the World* (ed. J.R. Al Fārūqī, D.E. Sopher), London 1974.
- Historia polityczna państw starożytnych, od pewnego Towarzystwa napisana*, Warszawa 1772, t. 1.
- Hoffmann H.: *Szkoła astralistyczna w religioznawstwie polskim – bibliografia*, „Studia Religioznawcze” 1980, nr 16, s. 39–65.
- Hoffmann H.: *Wiesław Sten (1890–1944) jako przedstawiciel szkoły astralistycznej w religioznawstwie polskim*, „Studia Religioznawcze” 1986, nr 18, s. 11–25.
- Hoffmann H.: *Antoni Czubryński (1885–1960) jako religioznawca*, „Studia Religioznawcze” 1986, nr 18, s. 41–60.
- Hoffmann H.: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873–1939*, „Studia Religioznawcza” 1987, z. 20, s. 55–63.
- Hoffmann H.: *Krytyka astralistyki w Polsce*, „Studia Religioznawcze” 1990, nr 22, s. 43–60.
- Hoffmann H.: *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Kraków 1991.
- Hoffmann H., Kowalak W., Margul T., Swienko H.: *Słownik słów kluczowych z religioznawstwa*, Warszawa 1993.
- Hoffmann H.: *Mikołaj A. Morozow (1854–1946) i astralistyka w rosyjskich badaniach religioznawczych*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie” 1999, nr 6, s. 29–38.
- Hoffmann H.: *Mojżesz Schorr (1874–1941) jako krytyk panbabilonizmu*, „Nomos” 1999, nr 26–27, s. 89–98.
- Hoffmann H.: *Rieligiowiedczeskiye issledowanija anticnych rieligij Tadeuszem Zielinskim i Ryszardom Gansincom* [w:] *Problemy rieligij stran Cziernomorsko-Sriedziemnomorskogo riegiona. Sbornik naucznych trudow*. Praca zbior. pod red. N. Aleksiejenki, J. Babinowa, H. Hoffmanna, T. Jaszajewej, Sewastopol–Kraków 2001, s. 88–97 (= *Tadeusz Zielinski i Richard Gansiniec jak doslidniki antycznych rieligij*, „Ukraińskie Religioznawstwo” 2002, nr 21, s. 22–30 oraz *Badania nad religiami starożytnymi Tadeusza Zielińskiego i Ryszarda Gansińca*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie” 2002, nr 9, s. 185–192).
- Hoffmann H.: *Tadeusz Zielinski (1859–1944) i jego intierprietaciya dionisijskich motiwow w grieczeskoj tragiedii* [w:] *Dionis–Bakch–Bachus w kulturze narodow mira. Naucznyj sbornik. Wypusk I*, Simfieropol 2002, s. 163–164.
- Hoffmann H.: *Zwiozdy i bogi. Astralno-mifologiceskaja szkoła w rieligiowiedienii*, Siewastopol 2003.
- Hoffmann K.: *Dwie sylwetki* [Nathan Söderblom i Oskar Cullmann], „Znak” 1962, nr 6, s. 920–926.
- Hołda-Róziewicz H.: *Ludwik Krzywicki jako teoretyk społeczeństw pierwotnych*, Wrocław 1976.
- Horák J.: *Ryszard Berwiński*, „Národopisný Vestník Českoslovanský” 1916, t. 11, nr 3, s. 313–336.
- Horn M.: *Profesor Majer Balaban jako badacz Żydów dawnej Rzeczypospolitej*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1977, nr 3, s. 3–14.
- Hornowski B.: *Wspomnienia o prof. doktorze Stefanie Blachowskim 19 V 1889–31 I 1962*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Poznańskiego” 1963, nr 42, z. 6, s. 12–20.
- Hornowski B.: *Życie i działalność prof. dra Stefana Blachowskiego*, „Przegląd Psychologiczny” 1963, nr 6, s. 7–29.
- Horodyski B.: *Bibliografia prac Adolfa Dygasińskiego* [w:] *A. Dygasiński: Pisma wybrane*, Warszawa 1953, t. 24, s. 289–379.
- Horodyski W.: *Cywilizacja i życie (Teoria Erazma Majewskiego)*, Warszawa 1912.
- Horoszewicz M.: *Polak w chicagowskim „Parlamencie religii”*, „Argumenty” 1980, nr 25, s. 3–4.
- Huet S., ks.: *Psychoanaliza a sakrament pokuty*, „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 40, s. 225–246, 345–366, 454–477 (odbitka: Włocławek 1937).
- Huet S., ks.: *Teorie psychiatryczne w świetle nauki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1938, t. 42, s. 261–275.
- Huet S., ks.: *Psychiatria duszpasterska*, „Ateneum Kapłańskie” 1947, t. 47, s. 37–49, 174–184, 281–291, 420–429; 1948, t. 49, 45–51; 1949, t. 51, s. 145–194.

- Huet S., ks.: *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychologii*. Wykłady uniwersyteckie, Warszawa 1951, t. 1; 1956, t. 2.
- Huet S., ks.: *Trudności psychiczne w praktyce sakramentu pokuty*, „Homo Dei” 1951, t. 20, s. 682–697.
- Huet S., ks.: *Cnota religijności*, Warszawa 1954.
- Hulka-Laskowski P.: *Twórca religii Iranu Zaratustra i jego nauka*, Warszawa [1914].
- Hulka-Laskowski P.: *Matka Jezusa, matki bogów, królowe niebios*, Warszawa 1928 (wyd. 2, 1959 pt. *Matki bogów. Szkic historyczno-religijny*).
- Hulka-Laskowski P.: *Andrzej Niemojewski: poeta uczony człowiek*, „Wiadomości Literackie” 1929, nr 9, s. 2.
- Hulka-Laskowski P.: *Niemojewski i Miciński w walce o Chrystusa*, „Wiadomości Literackie” 1933, nr 2, s. 2.
- Hulka-Laskowski P.: *Pięć wieków herezji. Wypisy z literatury polskiej*, Warszawa 1938.
- Hultkrantz Å.: *The Phenomenology of Religion. Aims and Methods*, „Temenos” 1970, t. 6, s. 68–88.
- Hultkrantz Å.: *Ecology of Religion, its scope and methodology Science of Religion*. [w:] *Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the IAHR, Held in Turku, Finland 1973*. Ed. by Lauri Honko, The Hague–Paris–New York 1979, s. 221–298.
- Howiecki M.: *Dzieje nauki polskiej*, Warszawa 1981.
- Indan F.: *Emil Durkheim jako socjolog religii*, „Euhemer” 1960, nr 4, s. 32–43.
- Ingarden R.: Ks. *Stefan Leon Skibniewski* [w:] *Wspomnienia o filozofach zmarłych. 1939–1945*, Warszawa 1949, s. 41.
- Jabłoński E. *Pantheon Aegyptiorum...*, Frankfurt 1750–1752.
- Jabłoński W.: *Religie Japonii* [w:] *Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938], s. 25–65.
- Jabłoński W.: *Religie Chin* [w:] *Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938], s. 67–117.
- Jabłoński Witold Andrzej [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 1, Wrocław 1983, s. 498–500.
- Jacewicz W., ks. SDB, Woś J., ks. SDB: *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską*, Warszawa 1978, z. 4.
- Jacher W.: *Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1973, nr 2, s. 43–62.
- Jacobi J.: *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1968.
- Jadczak R.: *Jeszcze o Wierze Oświeconych (Z korespondencji między Władysławem Witwickim a Kazimierzem Twardowskim)*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 121–126.
- Jakubowski J.Z.: *Zapomniane ogniwo. Studium o Adolfie Dygasińskim (monografia życia i twórczości)*, Warszawa 1978, wyd. 2.
- James W.: *The Varieties Religious Experience*, London–New York 1902 (wyd. polskie: *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1918, wyd. 2, 1952; wyd. 3, Kraków 2001).
- James W.: *Filozofia wszechświata*, Lwów 1911.
- Janion M.: *Berwiński Ryszard Wincenty (1819–1879)* [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik Pisarzy*, Wrocław 1971, s. 19–20.
- Jankowska A.: *Posłowie* [do:] E. Abramowski: *Moralność a religia*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 55–56.
- Janota Bzowski Z., Hempel K.: *Dzieje rodziny Hemplów*, Warszawa 1987, s. 79–85.
- Janowicz J.: *Bronisława Malinowskiego koncepcja magii i religii*, „Studia Religioznawcze”, Kraków 1984, z. 11, s. 63–79.
- Jarosiński L.: *Śp. ks. kanonik Józef Bromski*, „Kwartalnik Diecezji Włocławskiej” 1937, t. 31, s. 103–104.
- Jaroszewski T.M.: *Marksistowska teoria religii, „Ideologia i Polityka”* 1987, nr 10, s. 77–99.
- Jaworska E.: *Działalność folklorystyczna Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapelańskiego i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 140–226.

- Jehliczka F., ks.: *Katolicyzm a wiedza (odpowiedź na napaść p. Edmunda Burschego, profesora Wydziału Teol. Ewangelickiej w Warszawie)*, „Przegląd Katolicki” 1925 nr 43, s. 673–677; nr 44, s. 689–693.
- Jelito J., ks.: *Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrier*, Breslau 1913.
- Jelito J., ks.: *Starowschodni mit o bogu smokobójcy a Pisma proroków*, „Przegląd Teologiczny” 1934, t. 15, s. 25–52, 137–173.
- Jelito J., ks.: *Znaczenie odkryć w Ras Szamra dla pism Starego Testamentu*, „Collectanea Theologica” 1935, nr 2, s. 245–253.
- Jelito J., ks.: *Światopogląd starowschodni a biblijny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1948, t. 1, s. 21–31.
- Jelito J., ks.: *O historiografii biblijnej i starowschodniej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1949, nr 1, s. 9–18.
- Jelito J., ks.: *Biblijna prawda o zmartwychwstaniu a porównawcza nauka o religiach*, „Wiadomości Urzędowe Kurii Biskupiej Śląska Opolskiego” 1950, nr 30–31, s. 36–40.
- Jelito J., ks.: *Bóstwa Fenicjan w świetle nowszych odkryć*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1952, t. 5, s. 311–327.
- Jelito J., ks.: *Wiara w sny na Wschodzie starożytnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1955, t. 8, s. 5–9.
- Jelowiecki E., ks.: *U progu współczesnej psychologii religii*, „Przegląd Powszechny” 1930, t. 185, s. 142–156, 306–328; t. 186, s. 271–292 (odbitka – Kraków 1930).
- Jeremias A.: *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1904.
- Jeremias A.: *Im Kampfe um Babel und Bibel: ein Wort zur Verständigung und Abwehr*, Leipzig 1903.
- Jerzak-Gierszewska T.: *Magia i religia w rozumieniu Bronisława Malinowskiego*, „Studia Metodologiczne” 1981, z. 21, s. 139–156.
- Jerzak-Gierszewska T.: *Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne*, Poznań 1995.
- Jevons F.B.: *An Introduction to the History of Religion*, London 1896.
- Jevons F.B.: *An Introduction to the Study of Comparative Religion*, New York 1908.
- Jezierski R.: *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego. Studium struktury, genezy i funkcji systemu etycznego*, Poznań 1970.
- Jeżowska K.: *Władysław Witwicki znawca antyku*, „Meander” 1948, z. 10, s. 457–462.
- Johnston E.H.: *Andrzej Gawroński and Sanskrit Textual Criticism*, „Rocznik Orientalistyczny” 1936, t. 12, s. 209–215.
- Jordan L.H.: *Comparative Religion, Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905.
- Jordan L.H.: *Comparative Religion. Its Method and Scope*, London 1908.
- Judenko K.: *Bronisław Malinowski*, „Euhemer” 1959, nr 4, s. 393–407.
- Judenko K.: *Kazimierz Moszyński jako badacz wierzeń i magii*, „Euhemer” 1961, nr 2, s. 52–66.
- Judenko K.: *Jan Stanisław Bystroń (1892–1964) jako religioznawca*, „Euhemer” 1962, nr 2, s. 23–36.
- Judenko K.: *Problematyka religioznawcza w „Dzielałach” Oskara Kolberga (1814–1890)*, „Euhemer” 1965, nr 1, s. 53–64.
- Judenko K., Poniatowski Z.: *Socjologia religii*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 31–42.
- Jung C.G.: *Psychologia i religia*, Warszawa 1970.
- Jung C.G.: *Archetypy i symbole*, Warszawa 1981.
- Jurewicz O.: *Z dziejów polskiej bizantynistyki*, „Meander” 1957, nr 7–8, s. 222–240.
- Jurewicz O.: *Kazimierz Feliks Kumaniecki*, „Eos” 1957–1958, t. 49, s. 25–44.
- Jurewicz O.: *Kazimierz Kumaniecki*, „Nauka Polska” 1964, nr 1, s. 68–73.
- Jurewicz O.: *Spis prac Prof. dra Kazimierza Kumanieckiego*, „Eos” 1966, fasc. 1, s. 28–38.
- Kabaj J.: *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim od roku 1939–1984*, „Studia Religioznawcze” 1987, z. 20, s. 36–47.
- Kabata M.: *Ochorowicz Julian [w:] Literatura Polska. Przewodnik Encyklopedyczny*, Warszawa 1985, t. 2, s. 60.
- Kaczanowska J.: *Bibliografia prac Juliana Marchlewskiego*, Łódź 1954.

- Kaja Korneliusza Tacyta *Dzieła wszystkie, przekładania Adama Stanisława Naruszewicza*, Warszawa 1804, t. I.
- Kalabarczyk D.: *Rozmowa z legendą. O Edwardzie Abramowskim*, „Znak” 1984, nr 10, s. 1310–1333.
- Kalina A.: [rec. z:] Żmigrodzki M.: *Przegląd archeologii do historii pierwotnej religii*, Kraków 1902, „Lud” 1903, t. 9, s. 420–421.
- Kałużyński S.: *Edward Piekarski i Wacław Sieroszewski jako badacze wierzeń Jakutów*, „Euhemer” 1964, nr 3, s. 27–37.
- Kałużyński S.: *Polskie badania nad Jakutami i ich kulturą* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1966, t. 2, s. 171, 176–185, 189–190.
- Kałużyński S.: *Działalność organizacyjna prof. A. Zajączkowskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 1971, nr 3, s. 276–279.
- Kamiński M.: *Obrzędy weselne ludu w Wilkomierskim*, „Tygodnik Ilustrowany” 1863, nr 191, s. 200–203; nr 192, s. 214–215.
- Kamiński M.: *Domowe zwyczaje ludu okolic Wilkomierza*, „Tygodnik Ilustrowany” 1864, nr 271, s. 448–450; nr 272, s. 460–462; nr 273, s. 468–471; nr 274, s. 476–478.
- Kamiński M.: *Guślarskie sposoby leczenia*, „Opiekun Domowy” 1868, nr 23, s. 177–179.
- Kamiński M.: *Czarownice i czary*, „Opiekun Domowy” 1868, nr 41, s. 324–326; nr 42, s. 333–335; nr 43, s. 341–342.
- Kania W.: *Czuj Jan* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1979, t. 3, kol. 926–927.
- Kania W., ks.: *Czuj Jan* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebieńa SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 271–273.
- Kapelus H.: *Jan Karłowicz* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapelus i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 227–263.
- Kapelus H.: *„Wisła” (1887–1905)* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapelus i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 271–275, 316–321.
- Kapelus H.: *„Lud”. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie (1895–1918)* [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Pod red. H. Kapelus i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 338–390.
- Karaś R.: *Sumienie pisarza. Szkic o Pawle Hulce-Laskowskim*, „Argumenty” 1985, nr 6, s. 6.
- Karłowicz J.: *Żyd wieczny tułacz. Legenda średniowieczna*, „Biblioteka Warszawska” 1873, t. 3, s. 1–13, 214–232.
- Karłowicz J.: *Piękna Meluzyna i królowna Wanda*, „Ateneum” 1876, t. 2, s. 6, s. 457–498; t. 3, s. 137–167 (skrótowa wersja *La belle Mélusine et la reine Wanda*, „Archiv für Slavische Philologie” 1877, t. 2, s. 594–609).
- Karłowicz J.: *Podanie o Walterze z Tyńca*, „Ateneum” 1881, t. 4, s. 214–234.
- Karłowicz J.: *Próba charakterystyki szlachty polskiej* [w:] *Ognisko. Książka zbiorowa wydana dla uczczenia 25-letniej działalności T.T. Jeża*, Warszawa 1882, s. 142–162.
- Karłowicz J.: *Dowód jako Maks Müller nigdy nie istniał*, „Wisła” 1888, t. 2, s. 583–588.
- Karłowicz J.: *Podanie o Madeju*, „Wisła” 1888, t. 2, s. 804–814; 1889, t. 3, s. 102–134; 300–305; 602–604; 1891, t. 5, s. 43–59.
- Karłowicz J.: *Wstęp* [do:] E.B. Tylor: *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1896–1898, t. 1, s. 2–6.
- Karłowicz J.: *Mitologia i filozofia* [w:] *Prawda. Książka zbiorowa dla uczczenia dwudziestopięcioletniej działalności Aleksandra Świętochowskiego 1870–1895*, Lwów 1899, s. 197–205.
- Karłowicz J.: *O człowieku pierwotnym siedem odczytów*, Lwów 1903.
- Karłowicz G.: *Ksiądz Idzi Radziszewski założyciel Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1871–1922)* [w:] *Chrześcijaństwo*. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1982, t. 9, s. 9–86.
- Karpiński A., Nowaczyk M.: *Marksistowska teoria religii* [w:] *Zarys religioznawstwa*. Pod red. J. Kellera, Warszawa 1988, s. 42–92.
- Kasiński W.J.: *Jawne i niejawne (w kręgu prac prof. A. Krokiewiczza)*, „Życie i Myśl” 1967, nr 11–12, s. 75–88.
- Kautsky K.: *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1923.
- Kawyn S.: *Pamięci Edwarda Abramowskiego*, „Racjonalista” 1933, nr 7, s. 101–103.

- Kazimierowicz H., ks.: *Religjoznawstwo jako współczynnik wykształcenia teologicznego*, „Przegląd Katolicki” 1930, nr 17, s. 259–260.
- Kazimierowicz H., ks.: *Pierwiastki religjoznawcze w zagadnieniu unijnem*, „Przegląd Katolicki” 1930, nr 24, s. 369–371.
- Kazimierowicz H., ks.: *Rodzina pierwotna w świetle etnologii i etnopsychologii*, „Przegląd Katolicki” 1930, nr 27, s. 417–419; nr 28, s. 433–435; nr 29, s. 452–454; nr 30, s. 467–468.
- Kazimierowicz H., ks.: *Teoria emocjonalnej genezy religii*, „Przegląd Katolicki” 1931, nr 5, s. 65–67; nr 6, s. 81–83.
- Kazimierowicz H., ks.: *Z psychologii sekty*, „Przegląd Katolicki” 1931, nr 9, s. 131–132.
- Kazimierowicz H., ks.: *Dogmat a religia osobista*, „Przegląd Katolicki” 1931, nr 16, s. 243–244; nr 7, s. 261–264.
- Kazimierowicz H., ks.: *Katolicyzm w świetle psychoanalizy*, „Przegląd Katolicki” 1931, nr 29, s. 451–452; nr 30, s. 468–470, nr 31, s. 485–487.
- Kazimierowicz H., ks.: *Psychoanaliza w konfesjonale*, „Przegląd Katolicki” 1932, nr 30, s. 473–474, nr 31, s. 487–489; nr 32, s. 500–502; nr 33, s. 522–524; nr 34, s. 533–535.
- Kazimierowicz H., ks.: *Laicyzm a sakralizm*, „Przegląd Katolicki” 1932, nr 48, s. 760–762; nr 49, s. 776–778.
- Kazimierowicz H., ks.: *Catholica sunt non leguntur*, „Przegląd Katolicki” 1934, nr 18, s. 287–288.
- Kazimierowicz H., ks.: [rec. z:] J.WŁ. Dawid, *Psychologia religii*. Nakł. Naszej Księgarni, Warszawa 1933, „Przegląd Katolicki” 1934, nr 26, s. 423.
- Każdan A.P.: *Religija i ateizm w drewniem mirie*, Moskwa 1957.
- Kehrer G., Hardin B.: *Sociological Approaches* [w:] F. Wahling (ed.): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 2: *The Social Science*, New York 1985, s. 149–177.
- Kehrer G.: *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1996.
- Keller J.: *Teoria i historia chrześcijaństwa*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 61–69.
- Keller J.: *Rudolph Otto i jego filozofia religii* [wstęp do:] R. Otto: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, s. 7–29.
- Keller J.: *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, „Studia Religioznawcze” 1969, nr 1–2, s. 5–31.
- Kesselring R.: *Rola chrześcijaństwa i Kościoła w walkach światopoglądowych dnia dzisiejszego*, „Rocznik Teologiczny” 1937, t. 2, s. 37–133.
- Kesselring R.: *Tolerancja jako podstawa i zasada życia religijnego, moralnego i społecznego*, „Rocznik Teologiczny” 1939, t. 4, s. 319–115.
- Kiryłowicz S.: *Acta S. Thomae Apostoli jako źródło historyczne*, „Elpis” 1931, s. 118–141.
- Kiryłowicz S.: *Świadectwa historyczne o chrześcijaństwie w Indiach w związku z apostołem św. Tomasza*, „Elpis” 1932, z. 1–2, s. 280–317.
- Kiryłowicz S.: *Życie zakonów prawosławnych* [w:] *Świątynie prawosławne w Polsce*, Warszawa 1935, s. 17–28.
- Kiryłowicz S.: *Ikonografia* [w:] *Świątynie prawosławne w Polsce*, Warszawa 1935, s. 55–58.
- Klawe J.: *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce. Studium porównawcze*, Warszawa 1920.
- Klawe J.: *Metody i kierunki w etnologii ze stanowiska socjologii*, Warszawa 1922.
- Klawe J.: *Teoria animistyczna w etnologii*, „Lud” 1923, t. 22, s. 13–25, 149, 158.
- Klawek A., ks.: *Noc betlejemska. Historia czy legenda? Obrona wiarygodności*, Lk 2,1–20, Poznań 1921.
- Klawek A.: *Der Himmel als Wohnung der Seelen nach jüdischer und christlicher Anschauung* [w:] *Actes du V-e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund*, Lund 1930, s. 331–314.
- Klawek A., ks.: *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków 1948.
- Klawek A., ks.: *Złoty jubileusz kapłaństwa ks. prof. dr Józefa Jelity*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1964, t. 17, s. 316–318.
- Klawek A., ks.: *Wspomnienie o śp. ks. prof. dr Józefie Jelito*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1967, t. 20, s. 112–114.
- Kleiner J.: *Mieczysław Popławski*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 8.

- Klewczonja A.S.: *Stiepan Rudnianskij*, Minsk 1968.
- Klimaszewska J.: *Katedra Etnografii Słowian (1926–1964) na tle rozwoju etnografii w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1811–1925* [w:] *Studia z dziejów Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*. Pod red. S. Mikuckiego, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1967, z. 16.
- Klinger W.: *Ambrozja i Styks a woda żywa i martwa. Studium mitologiczno-porównawcze*, Kraków 1906 (także w: „Rozprawy Akademii Umiejętności” 1906, t. 41, s. 313–380).
- Klinger W.: *Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności*, „Rozprawy Akademii Umiejętności” 1908, t. 44, s. 1–30.
- Klinger W.: *Żywotnyje w anticznom i sowriemiennom sujewierii*, Kijew 1911.
- Klinger W.: *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początki i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926.
- Klinger W.: *Doroczne święta ludowe Europy a tradycja grecko-rzymska*, Kraków 1931.
- Klinger W.: *Wernyhora i jego prorocтва w świetle krytyki historycznej*, Warszawa 1934 (odbitka z „Przegląd Współczesny” 1934, t. 4, s. 117–138).
- Klinger W.: *Jeszcze o czasie powstania przepowiedni Wernyhory*, „Przegląd Współczesny” 1938, t. 1, s. 386–405.
- Klinger W.: *Tadeusz Zieliński*, „Pamiętnik Literacki” 1946, nr 3–4, s. 435–450 (= *Tadeusz Zieliński (1859–1944)* [w:] *Portrety uczonych polskich*, Kraków 1974, s. 501–514).
- Klinger W.: *Wschodnio-europejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Kraków 1949.
- Klinger W.: *O czasie powstania Apokalipsy Janowej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1953, nr 1–6, s. 133–147.
- Klinger W.: *Jeszcze o rusalkach i pokrewnych postaciach demonicznych i ich zależności od tradycji greckorzymskiej*, „Lud” 1960, t. 45, s. 307–314.
- Klinger Witold Wincenty Szymon [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, Wrocław 1984, s. 82–84.
- Kłoska G.K.: *Egzegeza „Totemizmu” C. Lévi-Straussa*, „Lud” 1979, t. 54, s. 9–36.
- Kłoczowski J.A. OP: *Pytania do Junga*, „Znak” 1972, nr 5, s. 707–722.
- Kłoczowski J.: *Gabriel Le Bras – wielki uczoney i humanista (1891–1970)*, „Znak” 1970, nr 7, s. 1048–1058.
- Kmiecik Z.: *„Myśl Niepodległa” Andrzeja Niemojewskiego w latach 1906–1914*, „Człowiek i Światopogląd” 1976, nr 12, s. 158–167.
- Kneifel E.: *Die Pastoren der ewangelisch-augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967.
- Kolberg O.: *Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Kraków 1857–1890.
- Kołąkowski L.: *Szymański Antoni (1881–1942)* [w:] *Filozofia Polska. Słownik Pisarzy*, Wrocław 1971, s. 388.
- Kołąkowski L.: *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu* [wstęp do:] *Traktat o historii religii*, Łódź 1993 [wyd. 2], s. I–VII.
- Kołątaj H.: *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*. Opracował i wstępem opatrzył H. Hinz, Warszawa 1972.
- Kołodnyj A. (red.): *Akadiemicznje rieligieznawstwo*. Pidrucznik, Kyjiw 2000.
- Komitet redakcyjny: *Od Redakcji. Ks. prof. dr Piotr Chojnacki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 2, s. 5–16.
- Konieczny F.: *Modlitwa u ludów pierwotnych. Studium historyczno-religijne*, Lwów 1934.
- Konrad K.: *„Będziecie jak bogowie”. Bóg i człowiek w filozofii Ericha Fromma*, „Chrześcijanin w Świecie” 1983, nr 11, s. 41–59.
- Koranyi K.: *Czary w postępowaniu sądowym. Szkic prawno-etnologiczny*, „Lud” 1926, t. 25, s. 7–18.
- Koranyi K.: *Czy tortury są dalszym ciągiem Sądów Bożych*, „Lud” 1926, t. 25, s. 96–97.
- Koranyi K.: *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku*, „Lud” 1927, t. 26, s. 1–25.

- Koranyi K.: *Łysa Góra. Studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVII i XVIII wieku*, „Lud” 1928, t. 27, s. 57–74.
- Koranyi K.: *Beczka czarownic*, „Lud” 1928, t. 27, s. 110–111.
- Kosibowicz E., ks.: *Tydzień etnologii religijnej w Mediolanie*, „Przegląd Powszechny” 1925, t. 168, s. 207–226.
- Kosibowicz E., ks.: *Upadek ewolucjonizmu w zagadnieniu pochodzenia religij*, „Przegląd Powszechny” 1926, t. 170, s. 129–150.
- Kosibowicz E., ks.: *Problem ludów pigmejskich*, Kraków 1927.
- Kosibowicz E., ks.: [rec. z:] *W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee*, wyd. 2, Münster 1926, „Przegląd Powszechny” 1927, t. 75, s. 176–178.
- Kosibowicz E., ks.: [rec. z:] *H. Pinard de la Boullaye: Chrystus wobec historii*, Kraków 1929, „Przegląd Powszechny” 1929, t. 184, s. 87–88.
- Kosibowicz E., ks.: [rec. z:] *H. Pinard de la Boullaye: L'Etude comparée des Religions*, t. 1–2, „Przegląd Powszechny” 1931, t. 189, s. 242–243.
- Kosman M.: *Polskie, rosyjskie i radzieckie badania nad religią Bałtów*, „Euhemer” 1976, nr 1, s. 37–54.
- Kot S.: *Szymon Budny (ok. 1530–1593)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1937, t. 3, s. 96–99.
- Kot S.: *Szymon Budny, der grösste Häretiker Litauens im XVI Jahrhundert*, Graz–Köln 1956.
- Kotarbiński J.: *Zawsze młody. Ze wspomnień o Julianie Ochrowiczu*, „Kurier Polski” 1917, nr 123, s. 3; nr 124, s. 2.
- Kotwicz W.: *Mongolskie nadpisi w Erdeni-dzu*, Piotrograd 1917.
- Kotwicz W.: *Mandżurskaja literatura*, „Litieratura Wostoka” 1920, s. 116–127.
- Kotwicz W.: *Mandżurskij fond* [w:] *Azjatskij Muzej Rossyjskoj Akademii Nauk 1818–1918*, Peterburg 1920, s. 66–68.
- Kotwicz W.: *Kilka uwag o tzw. „Babach kamiennych”*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1928, nr 4, s. 3–8.
- Kotwicz W.: *Piekarski Edward*, „Rocznik Orientalistyczny” 1934, t. 10, s. 189–193.
- Kotwicz W.: *Jan hr. Potocki i jego podróż do Chin*, Wilno 1935.
- Kotwicz W.: *Studia nad językami altajskimi*, „Rocznik Orientalistyczny” 1953, t. 16, s. 1–79.
- Kotwicz Władysław [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, Wrocław 1984, s. 157–160.
- Kotwiczówna M.: *Bibliografia prac Władysława Kotwicza*, „Rocznik Orientalistyczny”, Kraków 1953, t. 16, s. XXXI–XLVIII.
- Kowalczyk S.: *Marksistowska teoria alienacji religijnej*, „Homo Dei” 1972, nr 4, s. 277–282.
- Kowalczyk S.: *Problem religii w interpretacji klasyków marksizmu i marksistów współczesnych*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80, z. 2, s. 239–248.
- Kowalow S.I.: *Osnownyje woprosy proischozhdienija christianstwa*, Moskwa–Leningrad 1964.
- Kowalik T.: *Krzywicki*, Warszawa 1965.
- Kowalski J.: *De Didone Graeca et Latina*, Kraków 1929.
- Kowalski J.: *Rozwój cywilizacji greckiej*, Wrocław 1950.
- Kowalski T.: *Na szlakach islamu. Szkice z historii kultury ludów muzułmańskich*, Kraków 1935.
- Kowalski T.: *Relacja Ibrāhīma ibn Ja’kūba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Berkiego*, Kraków 1946.
- Kowalski T.: *Studia nad „Šāh-nāme”*, Kraków 1952–1953, t. 1–2.
- Kowalski Tadeusz Jan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 2, Wrocław 1984, s. 164–167.
- Kozłowski L.: *Profesor Erazm Majewski*, „Lud” 1922, t. 21, s. 256–266.
- [Kozyr-]Kowalski S.: *Psychoanaliza a religia według Fromma*, „Euhemer” 1961, nr 3, s. 75–79.
- [Kozyr-]Kowalski S.: *„Strukturalizm” a materialistyczne pojmowanie dziejów*, „Euhemer” 1963, nr 2, s. 51–57.

- Kozyr-Kowalski S.: *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Warszawa 1967.
- Kozyr-Kowalski S.: *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości* [wstęp do:] M. Weber: *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 7–68.
- König F.: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Wien 1958.
- Kracik J., ks.: *Archutowski Józef (1879–1944)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 52–56.
- Kracik J., ks.: *Mirek Franciszek (1893–1970)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 6, s. 487–488.
- Krajewska J.: *Stanisław Poniatowski jako religioznawca*, „Euhemer” 1959, nr 6, s. 642–654.
- Krajewski J.: *Julian Ochorowicz na tle pozytywizmu warszawskiego*, „Sprawozdania PAU” 1951, nr 8, s. 688–693.
- Krajewski J.: *Julian Ochorowicz jako autor filozoficznego programu pozytywizmu warszawskiego* [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 143–158.
- Krajewski J.: *Odnalezione rękopisy Juliana Ochorowicza*, „Ruch Filozoficzny” 1960–1961, nr 3, s. 133–136.
- Krasnodębski Z.: *Max Weber i jego analiza religii światowych* [w:] M. Weber: *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1: *Taoizm i konfucjanizm*, Kraków 2000, s. I–XXXII.
- Kraus H.-J.: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, wyd. 2, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Kraushar A.: *Czary na dworze Batorego. Z dziejów mistycyzmu w XVI wieku*, Kraków 1888.
- Kraushar A.: *Frank i Frankiści polscy 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach rękopiśmiennych i archiwalnych*, Kraków 1895, t. 1–2.
- Kraushar A.: *Totemizm w rozwoju dzisiejszym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego*, Warszawa 1920.
- Krawczuk A.: *Ostatnie dzieło Profesora. Pamięci prof. Kumanieckiego*, „Kierunki” 1977, nr 33, s. 5.
- Krawczyk W.: *Antyklerykalna publicystyka Kazimierza Czapińskiego*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1966, nr 7, s. 73–83.
- Krawczyk Z.: *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1965.
- Krąpiec M.A.: *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, „Znak” 1971, nr 5, s. 561–570.
- Krogulska M.: *Rozwój badań nad Mezopotamią* [w:] *Mezopotamia*. Praca zbior. pod red. J. Brauna, Warszawa 1971, s. 11–25.
- Krokiewicz A.: *Teologia Epikura*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1927, t. 5, s. 31–77.
- Krokiewicz A.: *Nauka Epikura*, Kraków 1929.
- Krokiewicz A.: *De diis Epicuri*, „Eos” 1929, t. 32, s. 91–120.
- Krokiewicz A.: *Studia orfickie*, Warszawa 1947.
- Krokiewicz A.: *Ludzie i bogowie w pieśniach Homera*, „Meander” 1952, nr 6–7, s. 267–289.
- Krokiewicz A.: *Teogonia Hezjoda*, „Meander” 1954, nr 3, s. 103–122.
- Krokiewicz A.: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.
- Krokiewicz A.: *Orfizm*, „Życie i Myśl” 1970, nr 6, s. 93–107.
- Krokiewicz A.: *Zarys filozofii greckiej od Talesa do Platona*, Warszawa 1971.
- Krókowski J.: *Mieczysław St. Popławski ur. 1893, um. 1946*, „Eos” 1947, fasc. 2, s. 114–128.
- Krótki zbiór dziejów narodu polskiego*, Warszawa 1809.
- Kruszyński J., ks.: *Historia święta Starego Testamentu*, Warszawa 1911.
- Kruszyński J., ks.: *Współczesny kierunek biblijny w protestanckiej szkole angielskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1912, t. 7, s. 39–48.
- Kruszyński J., ks.: *Religia rzymska starożytna*, „Ateneum Kapłańskie” 1913, t. 9, s. 15–32 i 135–147.
- Kruszyński J., ks.: *Religia rzymska po reformie Augusta*, „Ateneum Kapłańskie” 1913, t. 10, s. 1–20.
- Kruszyński J., ks.: *Hettyci*, „Biblioteka Warszawska” 1913, t. 3, s. 310–350.
- Kruszyński J., ks.: *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma świętego*, Włocławek 1915.

- Kruszyński J., ks.: *Wstęp szczegółowy do ksiąg świętych Nowego Testamentu*, Włocławek 1916.
- Kruszyński J., ks.: *Awesta*, „Ateneum Kapłańskie” 1917, t. 13, s. 26–37 (wyd. też jako odbitka pt. *Religia Awesty*, Włocławek 1917).
- Kruszyński J., ks.: *Mithra (ostatnia odmiana religii starożytnej irańskiej)*, „Ateneum Kapłańskie” 1918, t. 15, s. 102–123.
- Kruszyński J., ks.: *Religia Żydów współczesnych*, Włocławek 1923.
- Kruszyński J., ks.: *Talmud co zawiera i czego naucza*, Lublin 1925.
- Kruszyński J., ks.: *Studia nad porównawczą historią religii*, Poznań 1926.
- Kruszyński J., ks.: *Orfizm i jego nauka*, „Ateneum Kapłańskie” 1927, t. 19, s. 317–335.
- Kruszyński J., ks.: *Prądy umysłowe i religijne w państwie rzymskim na początku ery chrześcijańskiej. Odbicie w księgach Św. Starego i Nowego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 1931, t. 27, s. 1–23 i 105–127.
- Kryński A.A.: *Jan Karłowicz (1836–1903). Zarys życia i prac*, Warszawa 1903.
- Krzeczkowski K.: *Dzieje życia i twórczości Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1933.
- Krzepkowski S.: *Socjologia europejska wobec religii (Max Weber i Emil Durkheim)*, „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 3, s. 50–59.
- Krzywicka I.: *Żywot uczonego. O Ludwiku Krzywickim*, Warszawa 1951.
- Krzywicki L.: *Zdobycze naukowe etnografów-socjologów amerykańskich, zwłaszcza Morgana. Z powodu przekładu na język polski Społeczeństwa pierwotnego*, „Wisła” 1888, t. 2, s. 783–804.
- Krzywicki L.: *Baba jako wróżba nieszczęścia*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 860–874.
- Krzywicki L.: *Kurpie*, Warszawa 1892.
- Krzywicki L.: *Rola zwierząt w pojęciu pierwotnej umysłowości*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 245–273.
- Krzywicki L.: *Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, Warszawa 1893 (tłum. ros. S.-Peterburg 1896).
- Krzywicki L.: *Szkice antropologiczne. (Nasze gadki i ich charakter)*, „Prawda” 1895, nr 44, s. 518–520.
- Krzywicki L.: *Rodowód bajek*, „Prawda” 1896, nr 48, s. 571–572.
- Krzywicki L.: *Z psychologii ludów. Ludożerstwo i wilkołactwo*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 100–130.
- Krzywicki L.: *Dzisiejszy stan i zadania socjologii etnograficznej*, „Biblioteka Warszawska” 1899, t. 1, s. 255–281.
- Krzywicki L.: *Szkice antropologiczne. (Bajki naszego ludu)*, „Prawda” 1899, nr 26, s. 306–307.
- Krzywicki L.: *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*, Warszawa 1914, t. 1–2.
- Krzywicki L.: *Obrzezanie w przeszłości*, Warszawa 1928.
- Krzywicki L.: *Społeczeństwo pierwotne. Jego rozmiary i wzrost*, Warszawa 1937 (wydane pierwotnie po angielsku: *Primitive Society and Its Vital Statistics*, London–Warsaw 1934).
- Krzywicki L.: *Dzieła*, Warszawa 1957–1974, t. 1–9.
- Krzywicki L., Szuman S.: *Abramowski Józef, Edward (1868–1918)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Lwów 1935, t. 1, s. 16–18.
- Krzywicki L., Szuman S.: *Dawid Jan Władysław (1859–1914)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Lwów 1938, t. 4, s. 459–461.
- Krzywobłocka B.: *Julian Marchlewski*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 101–102.
- Krzyżanowski J.: *Oskar Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej*, „Lud” 1956, t. 42, s. 9–34.
- Krzyżanowski J.: *Witold Klinger w 85 rocznicę urodzin*, „Literatura Ludowa” 1960, nr 4–5, s. 83–86.
- Krzyżanowski J.: *Autor „Ludzi rewolucji”* [wstęp do:] A. Niemojewski: *Ludzie rewolucji i inne opowiadania*, Warszawa 1961, s. 5–15.
- Krzyżanowski J.: *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa 1965.
- Krzyżniak W.: *Oskar Kolberg jako badacz kultury ludowej*, „Życie i Myśl” 1968, nr 3, s. 20–33.
- Księga jubileuszowa 1727–1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977.
- Księga jubileuszowa ku czci prof. dr. Mojżesza Schorra*, Warszawa 1935.
- Księga jubileuszowa z okazji 70-lecia urodzin ks. J. Szerudy*, Warszawa 1959.

- Kubica-Klysycz G.: *Wybór prac poświęconych twórczości Bronisława Malinowskiego* [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha, Warszawa 1985, s. 317–322.
- Kuczyńska A.: *Działacze polskiego ruchu robotniczego o religii i kościele (Wybór tekstów i wprowadzenie)*, Warszawa 1987.
- Kuczyński A.: *Wkład Polaków w badania nad ludami Syberii i ich kulturą*, „Lud” 1968, t. 51, cz. 2, s. 503–581.
- Kujawska J.: *Jan Władysław Dawid (1859–1914). Bibliografia prac i materiałów biograficznych*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1960, z. 3, s. 141–166.
- Kułakowska D., Nowaczyk M.: *Marksistowsko-leninowska teoria religii* [w:] *Problemy religii i laicyzacji*. Praca zbior., Warszawa 1971, wyd. 3, s. 3–18.
- Kumaniecki K.: *Podanie o Wandzie w świetle źródeł starożytnych*, Kraków 1926 (odbitka z „Pamiętnik Literacki” 1925–1926, t. 22–23, s. 46–55).
- Kumaniecki K.: *Quo temporis ordine Vergillius singulos Aeneidos libros elaboraverit*, Kraków 1926.
- Kumaniecki K.: *De consiliis personarum apud Euripidem agentium*, Kraków 1930.
- Kumaniecki K.: *Działalność naukowa Tadeusza Sinka*, „Meander” 1947, nr 9–10, s. 495–503.
- Kumaniecki K.: *Ś.p. Gustaw Przychocki*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1947, t. 40, s. 155–159.
- Kumaniecki K.: *Charakterystyka T. Sinka... obłata*, Warszawa–Wrocław 1951.
- Kumaniecki K.: *Działalność naukowa Seweryna Hammera*, „Meander” 1953, z. 4–6, s. 171–175.
- Kumaniecki K.: *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1955; wyd. 9, 1988.
- Kumaniecki K.: *Mowa Cyserona o orzeczeniu haruspików*, „Przegląd Historyczny” 1958, t. 49, s. 455–459 (wyd. 2, 1989).
- Kumaniecki K.: *Cyseron i jego współcześni*, Warszawa 1959.
- Kumaniecki K.: *Tadeusz Zieliński*, „Meander” 1959, nr 8–9, s. 387–393.
- Kumaniecki Kazimierz Feliks [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. 1. *Nauki społeczne*, z. 2, Wrocław 1984, s. 265–269.
- Kümmel W.G.: *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg–München 1958.
- Kunst A.: *Stanisław Schayer (8.V.1899–I.XII.1941)*, „Rocznik Orientalistyczny” 1957, t. 21, s. 11–27.
- Kuranc J.: *Wspomnienie o śp. Mieczysławie Popławskim*, „Roczniki Humanistyczne” 1968, z. 3, s. 23–26.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.: *Gloger Zygmunt (1845–1910)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1958–1960, t. 8, s. 80–81.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.: *Wspomnienie o profesorze Eugeniuszu Frankowskim, 21 XI 1884–8 II 1962*, „Etnografia Polska” 1963, t. 7, s. 425–439.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.: *Jan Stanisław Bystroń jako historyk i teoretyk kultury ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1965, nr 2, s. 71–78.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.: *Kazimierz Moszyński a etnografia polska* [w:] *Kazimierz Moszyński. Życie i twórczość*, Wrocław 1976, s. 31–45.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.: *Jan Stanisław Bystroń* [w:] *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1977, s. 52–81.
- Kutrzebianka A.: *Ciszewski Stanisław Bronisław (1865–1930)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1938, t. 4, s. 85–86.
- Kutrzebianka A.: *Ludwik Krzywicki (1859–1941)*, „Kwartalnik Historyczny” 1947, t. 50, s. 60–63.
- Kutrzebianka A.: *Rozwój etnografii w Polsce*, Kraków 1948.
- Kwiatkowski W., ks.: *Idea Boga*, Warszawa 1930.
- Kwiatkowski W., ks.: *Apologetyka totalna*, Warszawa 1937.
- Kwiatkowski W., ks.: *Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu*, „Collectanea Theologica” 1958, t. 29, s. 178–268.
- Kwilecki A. (red.): *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*, Poznań 1975.

- L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris 1933.
- Lam S.: *Oskar Kolberg. Żywot i praca. W 100 rocznicę urodzin*, Lwów 1914.
- Lammers H. G.: *Der wetenschap van den godsdienst*, t. 1–2, Utrecht 1896–1898.
- Lanczkowski G.: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986.
- Landau J.: [rec. z:] *W. Sten: Jahwe w świetle astronomii i astrologii biblijnej*, „Racjonalista” 1932, nr 8, s. 126–127.
- Landau J.: *Sine ira*, „Racjonalista” 1932, nr 12, s. 180–188.
- Landau Z.: *Majewski Erazm* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1974, t. 19, s. 176–178.
- Lange A.: *Epos. Zbiór arcydzieł poezji epickiej wszystkich czasów i narodów w streszczeniach i wyciągach*, Brody 1909–1912, t. 1–5.
- Lange A.: *Dywan wschodni. Wybór arcydzieł literatury egipskiej, asyro-babilońskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej i indyjskiej*, Warszawa 1921.
- Latała A.: *Teoria wiary religijnej Władysława Witwickiego*, „Studia Religioznawcze”, Kraków 1980, z. 5, s. 133–139.
- Le Roy A., ks. bp: *Religia ludów pierwotnych*. Przełożyli z francuskiego, ks. dr W. Kott i ks. dr A. Szymański, Warszawa 1912.
- Leach E.R.: *Lévi-Strauss*, Warszawa 1973.
- Lechicki Cz.: *Śp. Paweł Hulka-Laskowski*, „Pielgrzym Polski” 1946, nr 12 s. [1]–[6].
- Lechicki Cz.: *Ksiądz profesor Edmund Bursche (1881–1940)*, „Strażnica Ewangelicka” 1952, t. 7, s. 7–9.
- Lechicki Cz.: *70-lecie prof. Ryszarda Gansinca*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 3–7.
- Lechicki Cz.: *Ignacy Radliński jako religioznawca*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 39–48.
- Lechicki Cz.: *Życiorys Pawła Hulki-Laskowskiego*, „Jednota” 1963, nr 9, s. 9–11.
- Lechicki Cz.: *Lubecki Marian Tadeusz (1888–1968)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny* 1972, t. 17, s. 588.
- Lechicki Cz.: *Franciszek Mirek* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1976, t. 21, s. 339–340.
- Lechicki Cz.: *Ryszard Gansiniec jako religioznawca*, „Studia Religioznawcze” 1978, z. 3, s. 123–144.
- Leeuw G., van der: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925.
- Leeuw G., van der: *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978.
- Leipoldt J.: *Handbuch der Religionsgeschichte*, Berlin 1922.
- Lelewel J.: *Dzieje starożytne Indji ze szczególnem zastanowieniem się nad wpływem jaki mieć mogła na strony zachodnie. Indja Zagangecka, Sinia i Serika, ile je starożytni znali. Geografia Indjijska z Ksiąg świętych. Pierwotna na Wschodzie ziemi znajomość*, Wilno 1820.
- Lelewel J.: *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski...*, Poznań 1855, wyd. 2, 1857.
- Lelewel J.: *Bałwochwalstwo Słowian*, Poznań 1858, wyd. 2, 1893.
- Leon XIII: *Providentissimus Deus*, Warszawa 1934.
- Leszczyńska I.: *Ryszard Wincenty Berwiński (1819–1879)*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 91–93.
- Leszczyński R.: *Paweł Hulka-Laskowski (1881–1946)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1962, s. 98–99.
- Lewicki K.: *Habilitacja ks. Józefa Bilczewskiego w Uniwersytecie Jagiellońskim w r. 1890*, „Nasza Przyszłość” 1971, t. 36, s. 261–270.
- Lewicki M.: *Władysław Kotwicz (20.III.1872–3.X.1944)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbiorowa pod red. S. Strelecy, Warszawa 1957, s. 7–30.
- Libiszowska-Żółtkowska M.: *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.
- Librowski S.: *Kruszyński Józef (1877–1953)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1970, t. 15, s. 442–443.
- Librowski S.: *Bromski Józef (1872–1937)* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1976, t. 2, kol. 1088–1089.
- Lidańska C.: *Louis Ménard i jego próba wskrzeszenia greckiego politeizmu*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 65–72.

- Lilientalowa R.: *Przesady żydowskie*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 276–284; 1900, t. 14, s. 318–322, 639–644.
- Lilientalowa R.: *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*, Warszawa 1908, t. 1; 1914, t. 2; 1918, t. 3.
- Lilientalowa R.: *Kult ciał niebieskich u starożytnych Hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego*, Warszawa 1921.
- Lilientalowa R.: *Kult wody u starożytnych Hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego*, Warszawa 1930.
- Lipin L., Bielow A.: *Gliniane księgi*, Warszawa 1954.
- Lipiński J.: *Rozwój egiptologii w Polsce*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 1974, t. 18, s. 128–147.
- Liwszyc G.M.: *Oczerki istoriografii Biblii i ranniego christianstwa*, Minsk 1970.
- Lubicz L. AL.: *Mitologia słowiańska podług Naruszewicza, Lelewela, Bogusławskiego, Brücknera i Gruszeckiego*, Warszawa 1911 („Książka dla Wszystkich nr 538”).
- Luria S.J.: *Wspomnienia o prof. Tadeuszu Zielińskim i jego metodzie badań rudymentarnych*, „Meander” 1959, nr 8–9, s. 406–418.
- Luter M.: *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa 1967.
- Luter M.: *O niewolnej woli*, Warszawa 1977.
- Lutosławski W.: *O etyce chińskiej*, „Ateneum” 1895, t. 3, s. 510–530.
- Lutosławski W.: *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London 1897.
- Lutosławski W.: *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, Warszawa 1900 (wcześniej praca ta ukazała się w języku rosyjskim *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, „Woprosy Filozofii i Psychologii” 1890 oraz jako odbitka – Moskwa 1890).
- Lutosławski W.: *Psychologie de conversions* [w:] *Comtes rendus du VIe Congres International de Psychologie*, Geneve 1909, s. 707–716.
- Lutosławski W.: *Religia w życiu narodowym*, Warszawa 1909.
- Lutosławski W.: *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia...*, Warszawa 1909 (wyd. 3, Wilno 1923).
- Lutosławski W.: *Spirytualizm jako pogląd na świat*, „Przegląd Warszawski” 1924, nr 39, s. 310–324.
- Lutosławski W.: *Klasyfikacja poglądów na świat* [w:] *Księga pamiątkowa Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, Warszawa 1927, „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. 1–2, s. 107–112 (odbitka – Warszawa [1928]).
- Lutosławski W.: *L'Extase mystique* [w:] *Travaux de IX Congres International de Philosophie*, Paris 1937, s. 1–6.
- Łach S., ks.: *Pismo Święte Starego Testamentu, t. I–I, Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962.
- Łach S., ks.: *Śp. ks. Józef Archutowski*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1965, z. 1, s. 5–10.
- Łasicki J.: *De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum funerum ritu*, Spira 1582.
- Łasicki J.: *De diis Samagitarum, caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum*, Bazylea 1615.
- Łotocki A.: *Pamięci prof. Wasyla Bidnowa*, „Elpis”, Warszawa 1935, z. 1–2, s. 282–301.
- Łubnicki N.: *Poglądy filozoficzne Adama Mahrburga*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 1, s. 61–85; nr 2, s. 51–79.
- Łubnicki N.: *Mahrburg Adam (1855–1913)* [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik Pisarzy*, Wrocław 1971, s. 248–251.
- Łukaszyk R., ks.: *Pięćdziesięciolecie teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1968, z. 2, s. 5–53.
- Łydka W. ks.: *Sobalkowski Szczepan (1901–1958)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 7, s. 129–135.

- Łyko Z., ks.: *Symposium naukowe poświęcone śp. ks. prof. dr hab. Wiktorowi Niemczykowi*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]”, Warszawa 1981, z. 2, s. 109–110.
- Mach Z.: *Bronisław Malinowski i Claude Lévi-Strauss, czyli o naturze pewnej kontrowersji w antropologii społecznej*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 3, s. 101–113.
- Machalski F.: *Myśl indyjska w poezji Antoniego Lange*, „Przegląd Humanistyczny” 1932, z. 4–5, s. 417–422.
- Machalski F.: *Orientalizm Antoniego Lange*, Tarnopol 1937.
- Maciuszko T.: *Wprowadzenie do nauk o religii*, Warszawa 1992.
- Madyda W.: *Bibliografia prac Tadeusza Sinki 1900–1951* [w:] Kumaniecki K.: *Charakteria T. Sinko... oblata*, Warszawa–Wrocław 1951, s. 1–31.
- Madyda W.: *Z dziejów filologii klasycznej w Uniwersytecie Jagiellońskim* [w:] *Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia Katedr*. Pod red. W. Taszyckiego i A. Zaręby, Kraków 1964, s. 1–94.
- Madyda W.: *Prof. dr Tadeusz Sinko*, „Meander” 1967, nr 2–3, s. 67–79.
- Mahrburg A.: *Celowość w przyrodoznawstwie*, „Przegląd Literacki” [dodatek do: „Kraju”] 1888, nr 44, s. 1–4; nr 45, s. 5–7; nr 46, s. 5–8.
- Mahrburg A.: *Teoria celowości ze stanowiska naukowego, Studium filozoficzne*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1888, t. 22, s. 182–358.
- Mahrburg A.: *Spirytyzm jako fakt i doktryna*, „Świat” 1889, t. 2, s. 232, 251, 276, 291, 326, 346.
- Mahrburg A.: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1914, t. 2, s. 203.
- Maire G.: *W. James et le pragmatisme religieux*, Paris 1934.
- Maj K.: *Przedmowa* [do:] H. Ułaszyn: *Państwo a Kościół w walce o szkołę*, Warszawa 1959, s. 3–6.
- Majewski E.: *Potop. Szkic przyrodniczy z ostatniej doby dziejów ziemskiego globu*, Warszawa 1883.
- Majewski E.: *Koniec świata. Przegląd wypadków jakie mogą spowodować zagładę ziemi*, Warszawa 1887.
- Majewski E.: *Doktor Mucholapski. Fantastyczne przygody w świecie owadów*, Warszawa 1890.
- Majewski E.: *Profesor Przedpotopowicz*, Warszawa 1898 (wydawane także pt.: *W otchłaniach czasu*, Warszawa 1938).
- Majewski E.: *Statyka i dynamika cywilizacji. Poszukiwanie praw przenoszenia się ognisk cywilizacji i dojrzewania społeczeństw do cywilizacji*, Kraków 1907.
- Majewski E.: *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*, Warszawa 1908–1923, t. 1–4.
- Majewski E.: *Nauka o cywilizacji*, t. 3: *Kapitał. Rozbiór podstawowych zjawisk i pojęć gospodarczych*, Warszawa 1914.
- Majewski E.: *Bankructwo pieniądza papierowego i cywilizacji, opartej na wierze w dobroć natury ludzkiej*, Warszawa 1920–1921.
- Majewski E.: *Tajemnica godziwego zysku. Bezstronne uwagi o pracy i kapitale*, Warszawa 1921.
- Majewski E.: *Nauka o cywilizacji*, t. 4: *Narodziny i rozwój ducha na ziemi*, Warszawa 1923.
- Majewski Erazm [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 2, Wrocław 1984, s. 401–403.
- Majewski K.: *Wspomnienie o Ryszardzie Gansinću*, „Archeologia” 1957, t. 9, s. 207–209.
- Majka J., ks.: *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Brasa a socjologia duszpasterska*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, nr 1, s. 91–108.
- Majka J., ks.: *Socjologia religii w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, z. 4, s. 99–111.
- Majka J., ks.: *Socjologia parafii. Zarys problematyki. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1969.
- Majka J., ks.: *W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1969, nr 1, s. 53–60.
- Majkowski I.: *Psychologia religii*, „Znak” 1958, nr 10, s. 920–938.
- Majkowski J., ks. TJ: *Filozofia religii o. Mariana Morawskiego*, „Przegląd Powszechny” 1952, t. 234, s. 142–156.
- Malinowski B.: *Totemizm i egzogamia (Z powodu książki J. G. Frazera, D.C.L., L.L.D., F.B.A.: Totemism and Exogamy. 4 vols. London 1910). [cz. I]*, „Lud” 1911, 17, s. 31–56; 1912, t. 18, s. 14–57; 1913, t. 19, s. 153–171.

- Malinowski B.: *Plemienne związki mężczyzn w Australii*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie” 1912, t. 17, nr 3, s. 5–13 (= *Tribal Male Association of the Australian Aborigines*, „Bulletin International de l’Academie des Science de Cracovie. Classe de Philologie. Classe d’Histoire et de Philosophie” 1912, nr 4–6, s. 56–63).
- Malinowski B.: *Stosunek wierzeń pierwotnych do form organizacji społecznej. Teoria totemizmu*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie” 1913, t. 18, nr 8, s. 9–18.
- Malinowski B.: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu*, Kraków 1915.
- Malinowski B.: *Argonauts of the Western Pacific*, London–New York 1922 (tłum. polskie: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1967).
- Malinowski B.: *The Sexual Life of Savages in North–Western Melanesia*, London–New York 1929 (przekład polski: *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, Warszawa 1938).
- Malinowski B.: *Coral Gardens and Their Magic...*, London 1935, t. 1–2.
- Malinowski B.: *Dziela*, Warszawa 1980–2001, t. 1–10.
- Małasz-Aksamitowa L.A.: *Z.J. Dołęga-Chodakowski [Adam Czarnockij] i jego nasledije*, „Lud” 1967, t. 51, s. 123–164.
- Małgowska H.M.: *Sieroszewski i Syberia*, Toruń 1973.
- Mandziuk J., ks.: *Jelito (Jelitto) Józef (1887–1967)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. Ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 594–596.
- Mandziuk J., ks.: *Szydelski Szczepan* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 7, s. 253–263.
- Mandziuk J., ks., Skwara A., ks.: *Pastuszka Józef* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Pod red. ks. J. Mandziuka, 1981–1993, Warszawa 1995, t. 8, s. 440–448.
- Manteuffel J.: *Działalność naukowa Gustawa Przychockiego*, „Meander” 1947, nr 3, s. 131–136.
- Manteuffel T.: *Uniwersytet Warszawski w latach 1915/16–1934/35. Kronika*, Warszawa 1936.
- Manthey F., ks.: *Wykształcenie i zajęcia naukowe kleru w religiach niechrześcijańskich*, Pelplin 1932 (odbitka z: „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” 1932, nr 11, s. 701–715; nr 12, s. 784–802).
- Manthey F., ks.: *Historja religii w zarysie*, Pelplin 1935.
- Manthey F., ks.: *Magia a religia* [w:] *Księga pamiątkowa ku czci bpa S. Okoniewskiego...*, Pelplin 1936, s. 156–180.
- Manthey F., ks.: *Początki wiary w jednego Boga*, Pelplin 1936 (odbitka z: „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” 1936, nr 7–8, s. 554–572).
- Manthey F.: *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Paderborn 1937.
- Manthey F., ks.: *Religiologia diamentu*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1948, nr 4–6, s. 411–456.
- Manthey F., ks.: *O religiach i naukach religioznawczych*, Pelplin 1949.
- Manthey F., ks.: *Zagadnienie człowieka w mądrości starobabilońskiej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1949–1950, t. 2–3, s. 205–230.
- Manthey F., ks.: *Geneza religii*, Pelplin 1950.
- Manthey F., ks.: *Wprowadzenie w psychologię religii*, Pelplin 1953.
- Manthey F., ks.: *Powstanie duszy wedle wyobrażeń ludów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 1957, t. 3, z. 2, s. 261–300.
- Manthey F., ks.: *Die Philosophie des polnischen Messianismus*, Bonn 1963.
- Manthey F., ks.: *Heimat und Heilsgeschichte. Versuch siner biblischen Theologie der Heimat*, Hildesheim 1963.
- Manthey F., ks.: *Das Problem der Erlösung in der Menschheit*, Hildesheim 1964.
- Manthey F., ks.: *Polnische Kirchengeschichte*, Hildesheim 1965.
- Manuel F.M.: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1978.
- Marciniak M.: *Polskie badania archeologiczne w Egipcie* [w:] *Egipt faraonów*, Warszawa 1970, s. 269–296.
- Marett R.R.: *Antropologia*, Warszawa [1918].

- Margul T.: *Krótką charakterystyka zachodnich szkół religioznawczych*, „Euhemer” 1961, nr 1, s. 83–105.
- Margul T.: *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.
- Margul T.: *Porównawcza historia religii*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 21–30.
- Margul T.: *Wkład uczonych polskich do poznania myśli indyjskiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1980, nr 1, s. 56–68.
- Margul T.: *Metody i kierunki w badaniach nad religiami*, Kraków 1983.
- Margul T.: *Międzynarodowa bibliografia religioznawstwa porównawczego w układzie działowym*, Kraków 1984.
- Margul T.: *Geografia i statystyka religii*, „Euhemer” 1986, nr 3–4, s. 423–431.
- Margul T.: *Historia porównawcza religii* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 88–89.
- Margul T., Tyloch W.: *Przyłuski Jean [Przyłuski Jan] (1885–1944)* [w:] *Słownik Religioznawców*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 70.
- Markiewicz M.: *Socjologia polska (1919–1969)*, „Studia Socjologiczne” 1970, nr 1, s. 5–38.
- Markiewicz S.: *Teoria mitu o złotym wieku u Kelles-Krauz*, „Euhemer” 1959, nr 4, s. 383–392.
- Marks K.: *Kapitał, krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, pod red. L. Krzywickiego, Warszawa 1884.
- Martino E., de: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1948 (wyd. 4, 1973).
- Martino E., de: *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1959, nr 7–8, s. 93–106; nr 9, s. 143–160.
- Maspero G.: *Thadée Smoleński (1884–1909)*, „Annales du Service des Antiquités” 1909, t. 10, s. 91–96.
- Maślanka J.: *Zorian Dołęga-Chodakowski, jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Wrocław 1965.
- Matakiewicz H.: *De Terra Matre a Graecis culta*, „Eos” 1928, t. 31, s. 337–364.
- Matakiewicz H.: *Misterja eleusyńskie*, „Filomata” 1929, nr 5, s. 195–208.
- Matakiewicz H.: *Minyada – epos bohaterskie*, „Kwartalnik Klasyczny” 1931, t. 5, s. 349–363.
- Matakiewicz H.: *Mit grecki i jego dzieje*, „Filomata” 1931, nr 29, s. 600–607.
- Matakiewicz H.: *Samothrake i kult kabirów*, „Filomata” 1931, nr 33, s. 771–777.
- Matusik Sz.: *Olimp polski podług Długosza*, „Lud” 1908, t. 14, s. 19–89.
- Mazur Cz.: *Materiały do bibliografii prac ks. Jana Czuj* (1886–1957) [w:] *Miscellanea patristica in memoriam Joannis Cuj*. Red. ks. W. Myszor i E. Stanula, „Studia Antiquitatis Christianae” 1980, t. 2, s. 236–243.
- Mazur Cz.: *Bibliografia prac prof. Adama Krokiewicza*, „Eos” 1981, t. 69, s. 141–148.
- Mazur Z., OP: *Fic Atanazy Urban (1901–1943)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 368–371.
- Mądrzycki T.: *Religijność a osobowość – próba wyjaśnienia zależności*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 157–159.
- Meiners C.: *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, t. 1–2, Hannover 1806–1807.
- Meinhold P.: *Entwicklung der Religionswissenschaft im Mittelalter und zur Reformationszeit* [w:] U. Mann (ed.): *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, s. 357–380.
- Mensching G.: *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948.
- Merczyng H.: *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*, Kraków 1913.
- Meuszyński J.: *Odkrywanie Mezopotamii*, Warszawa 1977.
- Meyer-Ginsbergowa A.: *Badania nad psychologiczną zasadą sprzeczności*, „Kwartalnik Psychologiczny” 1935, t. 7, s. 329–392.
- Micewski B., ks.: *Pawlicki Stefan (1839–1916)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Pod red. ks. H.E. Wyczawskiego OFM, Warszawa 1982, t. 3, s. 160–166.
- Michalak A.: *Wspomnienie o Henryku Ułaszynie*, „Biuletyn Informacyjny ZG TKKS” 1976, nr 5–6, s. 69–74.
- Michalski /-Iwieński/ F.: *Bhagavadgita*, Warszawa 1910, wyd. 3, 1927.
- Michalski /-Iwieński/ F.: *40 pieśni Rigwedy*, Warszawa 1912.

- Michalski /-Iwieński/ F.: *Upaniszady*, Warszawa–Kraków 1913.
- Michalski /-Iwieński/ F.: *Tęsknota Ramy*, Warszawa 1920.
- Michalski /-Iwieński/ F.: *Atambola* [Siankary], Warszawa 1923.
- Michalski /-Iwieński/ F.: *Dhammapadam, Słowa prawdy*, Warszawa 1925 (wyd. 2, poprawione: *Dhammapadam. Ścieżka prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej*, Łódź 1948).
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Epos indyjskie i epos greckie*, „Nauka i Sztuka” 1948, nr 7, s. 3–16.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Hymnes philosophiques du Rgveda*, „Scientia” 1952, VIe serie, s. 123–129.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Atharvaveda 10,2*, „Rocznik Orientalistyczny” 1953, t. 17, s. 273–280.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Zodiacal Light in the Rgveda*, „Journal of the Bihar Research Society” 1954, nr 40, cz. I, s. 1–12.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Étude sur le mot KSONI dans le Rigveda*, „Rozprawy Komisji Językowej [Łódzkiego Towarzystwa Naukowego]” 1954, t. 1, s. 69–83.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Buddyzm w Burmie*, „Przegląd Orientalistyczny” 1957, nr 3, s. 335–337.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Suttapitaka 1*, „Przegląd Orientalistyczny” 1958, nr 4, s. 433–438.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Aświns et Dioskures*, „Rocznik Orientalistyczny” 1961, t. 24, z. 2, s. 7–52.
- Michalski /-Iwieński/ S.F.: *Pieśni Rigwedy*, „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 6, s. 121–143.
- Michalski /-Iwieński/ S.F. *Brahmasutra* [w:] *Encyklopedia Katolicka KUL*, Lublin 1976, t. 2, kol. 1029.
- Michalski S., Dziamski S.: *Filozoficzne i pedagogiczne poglądy Stefana Rudniańskiego*, Warszawa 1980.
- Michalski W., ks.: *O teoriach astralno-mitologicznego wykładu Biblii*, „Meteor” 1911, nr 6, s. 11–14; nr 8, s. 137–141.
- Michalski W., ks.: *Próba astralno-mitologicznego wykładu Ewangelii*, „Miesięcznik Kościelny (Unitas)” 1911, t. 5, s. 69–115; 267–283.
- Michalski W., ks.: *Starożytne dzieje biblijne w świetle dokumentów najdawniejszych Wschodu, z uwzględnieniem krytyki literackiej*, Kraków 1912.
- Michalski W., ks.: *Epoka wielkich podbojów asyryjskich a prorocy Amos, Ozeasz, Izajasz*, Poznań 1924.
- Michalski W., ks.: *Ewangelie synoptyczne w świetle badań historii i nauki*, Warszawa 1927.
- Michalski W., ks.: *Literatura aramejsko-syryjska* [w:] *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 419–430.
- Michałowski K.: *Polskie wykopaliska w Edfu* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 191–236.
- Michajda F.: *Ks. dr Leopold Marcin Otto*, „Przegląd Ewangelicki” 1939, nr 9, s. 103–104.
- Michelis Z.: *Ksiądz Andrzej Buzek*, „Kalendarz Ewangelicki” 1955, t. 68, s. 150–152.
- Michelis Z.: *Ksiądz Andrzej Buzek*, „Kalendarz Ewangelicki” 1971, t. 84, s. 59–60.
- Micha N.: *Julian Marchlewski (1866–1925) o religii*, „Euhemer” 1968, nr 1, s. 73–81.
- Micha N.: *Julian Marchlewski. Polska. Naród. Socjalizm*, Warszawa 1975.
- Mierzyński A.: *Przyczynki do mytologii porównawczej*, Warszawa 1867.
- Mierzyński A.: *Jan Łasicki. Źródło do mitologii litewskiej...*, Kraków 1870.
- Mierzyński A.: *Co znaczy Sicco. Studium archeologiczno-literackie*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1891, t. 19, z. 9, s. 817–822.
- Mierzyński A.: *Źródła do mitologii litewskiej. Mythologiae Lituanicae monumenta*, Warszawa 1892–1896, t. 1–2.
- Mierzyński A.: *Przysięga Kiejstuta*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 1894, t. 20, s. 153–170.
- Mierzyński A.: *Romowe. Rozprawa archeologiczna*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 1901, t. 27, s. 97–218.
- Mierzyński Z.: *Jak człowiek stworzył Boga*, Łódź 1931 (wyd. 4, Warszawa 1956).
- Mieses M.: *Helenizm a judaizm. Uwagi na marginesie książki Tadeusza Zielińskiego pod powyższym tytułem*, Przemysł 1928.

- Mikołajczyk M.: *Warszawski i lwowski ośrodek katolickiego religioznawstwa w Polsce międzywojennej*, Opole 1987.
- Mikołajko Z.: *Katolicka filozofia kultury w Polsce w okresie modernizmu 1895–1914*, „Studia Religioznawcze” 1987, nr 21, s. 45–72.
- Mikoś K.: *Geografia religii w perspektywie historycznej*, „Studia Religiológica” 1988, z. 19, s. 49–67.
- Mikoś K.: *Geografia religii* [w:] *Religioznawstwo. Podręcznik dla nauczyciela*. Pod red. H. Grzymały-Moszczyńskiej i J. Majchrowskiego, Warszawa 1989, s. 76–83.
- Mirek F.: *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej. Wstęp do socjologii parafii*, Poznań 1928.
- Mirek F.: *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*, Poznań 1930.
- Mirek F.: *Socjologia w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 1930, t. 187, s. 156–169.
- Mirek F.: *Parish Research in Poland* [w:] C.J. Neusse and Th. Harte: *The Sociology of the Parish*, Milwaukee 1951, s. 341–346.
- Misztal B.: *Durkheimowska teoria religii* [w:] *Leksykon Religioznawczy*. Pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 1–2, s. 169–170.
- Mitologija Jana Łasickiego Polaka, o bogach Żmudzinów i innych Sarmatów*, „Dziennik Wileński” 1823, t. 1, s. 398–406; 1825, t. 3, s. 308–514.
- Moberg: D.: *Socjologia religii w Europie Zachodniej i w Ameryce* [w:] *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*. Praca zbior., Warszawa 1966, s. 30–49.
- Mońko L.: *Kosibowicz Edward (1895–1944)* [w:] *Polski Słownik Bibliograficzny*, Wrocław 1968–1969, t. 14, s. 200–201.
- Morawski K.: *Historia literatury rzymskiej*, Kraków 1909, t. 1–7.
- Morawski K.: *Rzym portrety i szkice*, Kraków 1921 (wyd. 2, 1924).
- Morawski K.: *Zarys literatury rzymskiej*, Kraków 1922.
- Morawski K.: *Rzym i narody. Podbój Zachodu. Wschód i Żydzi*, Warszawa 1924.
- Morawski Kazimierz [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. 1. *Nauki społeczne*, z. 2, Wrocław 1984, s. 511–515.
- Morawski M., ks. TJ: *Celowość w naturze. Studium przyrodniczo-filozoficzne*, Kraków 1887.
- Morawski M., ks.: *W czym tkwi siła Renana?*, Kraków 1893.
- Morawski M., ks. TJ: *Wieczory nad Lemaniem*, Kraków 1896. (wyd. 10, Warszawa 1984).
- Morawski M., ks.: *Śp. ks. Władysław Zaborski T.J.*, „Przegląd Powszechny” 1900, t. 66, s. 189–192.
- Morgan H.: *Spółczesność pierwotne*, Warszawa 1887.
- Morozow N.: *Otkrowienie w grozie i burze*, Moskwa 1907 (skrótowy przekład polski: *Objawienie wśród gromów i burzy. Wykład Apokalipsy św. Jana*, Lwów 1909).
- Moszyński K.: *O źródłach magii i religii*, „Przegląd Filozoficzny” 1925, z. 1–2, s. 239–251.
- Moszyński K.: *Kultura ludowa Słowian*, Cz. 1: *Kultura materialna*, Kraków 1929; Cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, 1932; z. 2, 1939.
- Moszyński K.: *Pies w wierzeniach i obrzędach*, „Lud Słowiański” 1930, t. 1, s. B 257–266; 1931, t. 2, s. B. 70–72.
- Moszyński K.: *Stanisław Ciszewski*, „Lud Słowiański” 1931, t. 2, s. B 3–9, s. B 131–132.
- Moszyński K.: *Ewolucjonizm krytyczny na tle innych kierunków w etnologii „Lud”* 1948, t. 38, s. 3–34.
- Moszyński K.: *Ludy zbieracko-łowicze*, Kraków 1951.
- Moszyński K.: *Ludy pasterskie*, Kraków 1953.
- Munnynck Z.K.: *W przedśionku psychologii religii*, Warszawa 1915.
- Muszkowski J.: *Żywoć i dzieła* [w:] *Henryk Biegeleisen*. Oprac. zbior., Lwów 1936, s. 7–20.
- Muszkowski J.: *Bibliografia prac Henryka Biegeleisena* [w:] *Henryk Biegeleisen*. Oprac. zbior., Lwów 1936, s. 51–61.
- Müller F.M.: *Essay on Comparative Mythology*, „Oxford Essays” 1856.
- Müller F.M.: *Chips from a German Workshop*, London 1867.
- Müller F.M.: *Introduction to the Science of Religion*, London 1873 (tłumaczenie polskie: *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*, Kraków 1873; wersja niemieckojęzyczna: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strassburg 1874).

- Müller F.M.: *Filozofia mitologii*, „Wędrowiec” 1873, t. 8, s. 40–45, 58, 60.
- Müller M.: *Fetyszyzm*, „Przegląd Tygodniowy” 1879, nr 9, s. 107–108; nr 10, s. 118–119; nr 11, s. 129–131; nr 12, s. 142–144, nr 13, s. 154–156; nr 15, s. 181–182, nr 16, s. 195–196.
- Nagy S., ks.: *Apologetyka polska* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. I, s. 185–286.
- Narolewski T.: *Historia starożytnego Egiptu* [w:] *Wielka historia powszechna*, Warszawa 1935, t. 1, s. 819–935.
- Naruszewicz A.: *Historia narodu polskiego od początku chrześcijaństwa*, Warszawa 1780–1786, t. II–VII.
- Narzyński J., ks.: *Bibliografia Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1919–1964*, „Roczniki Teologiczne [ChAT]” 1966, s. 319–350.
- Narzyński J., ks.: *Bibliografia prac Księdza Profesora Wiktora Niemczyka*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1968, z. 1, s. 17–31.
- Narzyński J., ks.: *Uwagi o stosunku chrześcijaństwa do innych religii w refleksji teologicznej ks. prof. dr. Wiktora Niemczyka (1898–1980)*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]”, Warszawa 1981, z. 2, s. 115–124.
- Narzyński J., ks.: *Śp. Ks. prof. dr hab. Wiktor Niemczyk*, „Kalendarz Ewangelicki”, Warszawa 1982, s. 79–82.
- Nieciowa E.H.: *Członkowie AU i PAU. 1872–1952*. Wrocław 1973.
- Niemczyk W.: *Idea zbawienia i odkupienia w religii Starego Testamentu*, Kraków 1932.
- Niemczyk W.: *Zagadnienie cierpienia w religii i filozofii*, Warszawa 1936.
- Niemczyk W., ks.: *Wędrowka po ziemiach świętych (kilka słów o studium historii religii)*, „Głos Ewangelicki” 1938, nr 46, s. 7–9; nr 47, s. 3–4 (nadbitka – Warszawa 1938).
- Niemczyk W.: *Historia religii*, Warszawa 1962.
- Niemczyk W.: *Filozofia religii*, Warszawa 1964.
- Niemirska-Pliszczyńska J.: *Pięćdziesięciolecie filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Humanistyczne” 1968, z. 3, s. 5–21.
- Niemirska-Pliszczyńska J.: *Twórczość naukowa i artystyczna śp. Mieczysława Popławskiego w czasie ostatniej wojny*, „Roczniki Humanistyczne” 1968, z. 3, s. 27–30.
- Niemojewski A.: *Legends*, Lwów 1902.
- Niemojewski A.: *Objaśnienie Katechizmu*, Warszawa 1907.
- Niemojewski A.: *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909.
- Niemojewski A.: *Dlaczego uczniowie dążyli do Emmaus?*, „Myśl Niepodległa” 1911, nr 163, s. 289–308 (wyd. niemieckie: *Warum eliten Jünger nach Emmaus?*, Frankfurt a. Main 1911).
- Niemojewski A.: *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913 (wyd. niemieckie: *Astrale Geheimnisse des Christentums*, Frankfurt a. Main 1913).
- Niemojewski A.: *Dusza żydowska w zwierciadle Talmudu*, Warszawa 1914.
- Niemojewski A.: *Czyniący sto, czyniący sześćdziesiąt i czyniący trzydzieści...*, Warszawa 1916.
- Niemojewski A.: *Sen faraona a obie konstelacje siedmiu wołów...*, Warszawa 1917.
- Niemojewski A.: *Horoskopy święte przypowieści ewangelicznych czyli obrazy nieba globusowego ilustrujące te przypowieści*, Warszawa 1917.
- Niemojewski A.: *Etyka Talmudu*, Warszawa 1917.
- Niemojewski A.: *Biblia a gwiazdy. Sto pytań stawianych biblistom oraz sto odpowiedzi dla ludzi umiających myśleć własną głową. Sapere ausuris*, Warszawa 1924; [wyd. 2], 1959.
- Niemojewski Andrzej 1864–1921 [w:] *Bibliografia literatury polskiej*, „Nowy Korbut”. *Literatura Pozytywizmu i Młodej Polski*, Warszawa 1977, t. 15 s. 111–112.
- Nitsch K.: *Andrzej Gawroński 1885–1927*, „Język Polski” 1927, t. 12, s. 1–5.
- Nitsch K.: *Andrzej Gawroński*, „Przegląd Współczesny” 1927, t. 20, s. 177–191.
- Niżnik J.: *Wokół formalnostrukturalistycznej koncepcji mitu*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 5, s. 112–126.
- Nowacki T.: *Ksiądz profesor Szczepan Szydelski*, „Novum” 1980, nr 5, s. 141–148.

- Nowaczyk M.: *Zarys dziejów religioznawstwa w Polsce. Program i wskazówki bibliograficzne*, Warszawa 1962.
- Nowaczyk M.: *Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego*, „Euhemer” 1962, nr 4, s. 33–48; nr 5, s. 24–41.
- Nowaczyk M.: *Jan Aleksander Karłowicz (1836–1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce*, „Euhemer” 1963, nr 4, s. 23–36.
- Nowaczyk M.: *Historyzm R. Pettazzoniego w świetle „Ostatnich notatek”*, „Euhemer” 1965, nr 4, s. 39–46.
- Nowaczyk M.: *Ewolucjonizm w religioznawstwie*, Warszawa 1969.
- Nowaczyk M.: *Religioznawstwo polskie* [hasło w:] „Euhemer” 1970, nr 3–4, s. 190–196 (*Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego*).
- Nowaczyk M.: *Etapy rozwoju świadomości metodologicznej Raffaele Pettazzoniego*, „Euhemer” 1971, nr 2, s. 91–103.
- Nowaczyk M.: *Filozofia a historia religii we Włoszech 1873–1973*, Warszawa 1974.
- Nowaczyk M.: *Religioznawstwo marksistowskie* [w:] *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1981, cz. I, s. 10–85.
- Nowaczyk M.: *Religioznawstwo polskie. Zarys historii problematyki i metod* [w:] *Zarys religioznawstwa marksistowskiego*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1981, cz. I, s. 227–265.
- Nowaczyk M.: *Orientacje teoretyczno-metodologiczne w religioznawstwie niemarksistowskim* [w:] *Zarys religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1988, cz. I, s. 160–203.
- Nowaczyk M.: *Marksizm a ewolucjonizm*, Warszawa 1987.
- Nowaczyk M.: *Egzystencjalizm* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 65–67 (= *Mała Encyklopedia Religioznawcza*, „Euhemer” 1988, nr 1, s. 65–67).
- Nowaczyk M.: *Fenomenologia religii* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 75–78 (= *Mała Encyklopedia Religioznawcza*, „Euhemer” 1988, nr 1, s. 75–78).
- Nowaczyk M.: *Mitu i rytuału szkoła* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 172–173 (= *Mała Encyklopedia Religioznawcza*, „Euhemer” 1988, nr 1, s. 172–173).
- Nowaczyk M.: *Religioznawstwo polskie. Zarys historii problematyki i metod* [w:] *Zarys religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1988, s. 204–227.
- Nowaczyk M.: *Religioznawstwo polskie* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 232–238 (= *Mała Encyklopedia Religioznawcza*, „Euhemer” 1988, nr 1, s. 232–238).
- Nowaczyk M.: *Strukturalizm w religioznawstwie* [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 260–265 (= *Mała Encyklopedia Religioznawcza*, „Euhemer” 1988, nr 1, s. 260–265).
- Nowaczyk M.: *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989.
- Nowaczyk M.: *Religioznawstwo polskie* [hasło w:] *Leksykon religioznawczy*, pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego, „Przegląd Religioznawczy, 1998, nr 3–4, s. 161–164.
- Nowaczyk M., Poniatowski Z.: *Ogólna teoria, metodologia i historia religioznawstwa*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 5–19.
- Nowaczyk M., Poniatowski Z.: *Przedmiot, dziedziny i historia religioznawstwa*, „Euhemer” 1986, nr 3–4, s. 5–17.
- Nowak B.: *85-lecie urodzin ks. plk. mgr. Henryka Weryńskiego*, „Kierunki” 1977, nr 31, s. 4.
- Nowakowska G.: *J.H. Leuba jako psycholog religii*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 1–2, s. 111–122.
- Nowakowski S.: *Jan Stanisław Bystron jako socjolog*, „Studia Socjologiczne” 1974, nr 4, s. 21–45.
- Nowakowski S.: *Religia jako przedmiot badań socjologicznych. O badaniach profesora Gabriela Le Brasa we Francji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1957, nr 1, s. 229–234.
- Nowicki A.: *Wykłady z historii filozofii i myśli społecznej Odrodzenia*, Warszawa 1956.
- Nowicki A.: *Przedmowa* [do:] W. James: *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. XI–XX.
- Nowicki A.: *Ideale renesansowego humanizmu* [w:] *Humanizm i kultura świecka*. Praca zbior., Warszawa 1958, s. 55–108.
- Nowicki A.: *Czy historia krytyki religii należy do religioznawstwa?*, „Argumenty”, 1958, nr 20, s. 12.
- Nowicki A.: *Starożytni o religii*, Kraków–Warszawa 1959.

- Nowicki A.: *Klasyfikacja i ocena zdań krytycznie oceniających religię (Referat na III Ogólnopolską Konferencję Religioznawczą w Krakowie wygłoszony dnia 18 października 1958 r.)*, „Euhemer” 1959, nr 1–2, s. 5–25.
- Nowicki A.: *Aparatura pojęciowa rozważań Kazimierza Łyszczyńskiego (1634–1689) o religii i stosunkach między ludźmi*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3, s. 53–81.
- Nowicki A.: *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965.
- Nowicki A.: *Zarys dziejów ateografii w Polsce*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 83–89.
- Nowicki A.: *Stanisław Wocjan (1903–1974)*, „Euhemer” 1975, nr 2, s. 160.
- Nowicki A.: *Kazimierz Czapiński o kulturze*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 1, s. 136–141.
- Nowicki A.: *Filozofia religii* [hasło w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 79–80 (= *Mała Encyklopedia Religioznawcza*, „Euhemer” 1988, nr 1, s. 79–80).
- Nowicki A.: *Filozofia Władysława Witwickiego*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 59–84.
- Nowicki A.: *Bibliografia ważniejszych prac drukowanych Władysława Witwickiego w porządku chronologicznym*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 193–204.
- Nowicki A.: *Bibliografia ważniejszych opracowań o Władysławie Witwickim*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 205–220.
- Nowodworski W.: *Bibliografia prac Idzi Radziszewskiego oraz artykułów i fragmentów prac o nim*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, z. 2, s. 131–135.
- Obertyński Z., ks.: *Wskrzeszenie warszawskiego Wydziału Teologicznego (Na podstawie Kroniki Uniwersytetu i materiałów archiwalnych)*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1938, nr 4, s. 190–214.
- Ochman J.: *Badania religioznawcze na Uniwersytecie Jagiellońskim od początku uniwersytetu do roku 1800*, „Studia Religioznawcze” 1984, z. 20, s. 7–54.
- Ochman J.: *Koncepcja filozofii religii w świetle kongresów filozofii religii w Perugi*, „Studia Religioznawcze” 1990, z. 23, s. 83–102.
- Ochman J.: *Filozofia religii jako przebieg idei i wartości religijnych*, „Nomos” 1997, nr 17, s. 11–24.
- Ochorowicz J.: *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność. Kilka studiów z psychologii kryminalnej*, Warszawa 1870.
- Ochorowicz J.: *Szkic teorii objawów szczątkowych*, Lwów 1880.
- Ochorowicz J.: *Le sens du toucher et le sens du magnetisme*, Paris 1884.
- Ochorowicz J.: *De la suggestion mentale*, Paris 1887 (tłum. polskie: *O sugestii myślowej*, Kraków 1937).
- Ochorowicz J.: *Bezwiedne tradycje ludzkości. Studium psychologii i historii*, Warszawa 1898.
- Ochorowicz J.: *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1898.
- Ochorowicz J.: *Zjawiska mediumiczne*, Warszawa 1913, t. 1–3; 1914, t. 4–5.
- Ochorowicz J.: *Psychologia i medycyna*, Warszawa 1916–1917, t. 1–2.
- Ochorowicz Julian (1850–1917) [w:] „Nowy Korbut”, Warszawa 1978, t. 15, s. 155–159.
- Od wydawnictwa [w:] M. Morawski: *Wieczory nad Lemanem*, Warszawa 1984, wyd. 10.
- Odpowiedź na pytanie, czy Przegląd Tygodniowy nie jest przeciwny wierze i czy nie wyznaje materjałizmu, „Przegląd Katolicki” 1877, nr 39, s. 609–612.
- Ognisko. *Książka zbiorowa dla uczczenia 25-letniej pracy T.T. Jeża*, Warszawa 1882.
- Okoń W.: *Życie i twórczość Jana Władysława Dawida*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 1959, z. 1, s. 31–38.
- Olecha P. ks.: *Pochodzenie i rozwój religii w pracach ks. Józefa Kruszyńskiego*, Lublin 1980.
- Olszak E., Staciwa C.: *Marksistowska teoria religii*, Warszawa 1970.
- Opisanie Korei, S.-Peterburg 1900.
- Opisanie Mandżurii, S.-Peterburg 1897.
- Osiadacz-Molska A.: *Stefan Czarnowski i jego dzieła*, „Euhemer” 1958, nr 5, s. 48–60.
- Otrębski J.: *Aleksander Brückner*, „Slavia Occidentalis” 1960, z. 1, s. 28–30.
- Otto L.: *Przyczynek do historii zboru ewangelicko-augsburskiego warszawskiego 1651–1781*, Warszawa 1881.

- Otto R.: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917 (tłum. polskie: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, wyd. 3, 1999).
- Padoł R.: *Irracjonalna treść religii w interpretacji polskiego modernizmu*, „*Studia Religiosa*” 1979, z. 4, s. 107–123.
- Padoł R.: *Socjologiczna metoda i społeczny aspekt religii w badaniach Stefana Czarnowskiego*, „*Studia Socjologiczne*” 1980, nr 1, s. 131–146.
- Padoł R.: *Filozofia religii i badania religioznawcze Bronisława Trentowskiego*, „*Studia Religiosa*” 1981, z. 6, s. 45–65.
- Padoł R.: *Z problematyki religii i kultury w polskim modernizmie*, „*Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne*” 1981, z. 3, s. 95–107.
- Padoł R.: *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982.
- Padoł R.: *Człowiek i świat człowieka. Antynomie i wartości filozofii Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1983.
- Pałuch A.K.: *Mistrzowie antropologii społecznej: rzecz o rozwoju teorii antropologicznej*, Warszawa 1990.
- Pałubicki W. [rec. z:] B. Cygler: *Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992, „*Przegląd Religioznawczy*” 1993, nr 1, s. 136–137.
- Pamięci Andrzeja Gawrońskiego*, Lwów 1928.
- Panbabilonismus* [w:] A. Anwander: *Wörterbuch der Religion*, Würzburg 1962, wyd. 2, s. 394–395.
- Panteon literatury wszechświatowej*, Warszawa 1920–1921, t. 1–2.
- Papiewska J.: *Jan Hempel. Wspomnienia siostry*, Warszawa 1958.
- Paprocki M.: *Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego 1925–1939*, „*Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*” 1973, nr 4, s. 62–68.
- Papuziński A.: *Jamesa koncepcja religii. Między Paskalem a Kantem*, „*Studia Filozoficzne*” 1987, nr 2, s. 99–111.
- Paradowski R.: *Światopogląd Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1990.
- Paradowski J.: *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Lwów 1925.
- Paradowski J.: *Władysław Witwicki* [w:] *Wspomnienia i sylwety*, Wrocław 1960, s. 87–94 (= *Portrety uczonych polskich. Wybór A. Biernackiego*, Kraków 1974, s. 479–482).
- Paradowski J.: *Niebo w płomieniach*, Warszawa 1985, wyd. XVII.
- Pasierbiński T.: *Poglądy Jana Władysława Dawida na zagadnienie religii*, „*Kwartalnik Pedagogiczny*” 1960, nr 3, s. 59–88.
- Paweł Hulka-Laskowski, współczesny pisarz ewangelicki*, „*Kalendarz Ewangelicki na rok zwyczajny 1946*” 1946, t. 59, s. 76–81.
- Pawlicki S.: *O początkach chrześcijaństwa*, Kraków 1884.
- Pawlicki S.: *Kapłan z Nemi. Dramat Ernesta Renana*, Kraków 1886.
- Pawlicki S.: *Renana historia narodu żydowskiego*, Kraków 1888.
- Pawlicki S.: *Filozofia Ojców Kościoła*, Kraków 1891.
- Pawlicki S.: *Żywot i dzieła Ernesta Renana. Wydanie nowe powiększone*, Kraków 1896 (niemiecki skrót: *Leben und Schriften Ernest Renan's*, Wien 1894).
- Pawłowski K.: *Schneider Stanisław Jan (1858–1917)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa–Kraków 1994, t. 35, s. 577–578.
- Pąckińska M., Mazur Cz.: *Adam Krokiewicz als Erforscher antiken Religionen*, „*Studia Religioznawcze*” 1981, nr 16, s. 15–38.
- Peczółko-Pustelnik E.: *Recepcja szkoły kulturowo-historycznej w religioznawstwie polskim* [w:] *Działalność Instytutu Anthropolos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Pieniężno 1980, s. 72–84.
- Peczółko-Pustelnik E.: *Funkcjonowanie szkoły historyczno-kulturalnej w polskim religioznawstwie i w dyscyplinach pokrewnych w okresie międzywojennym*, „*Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej we Wrocławiu. Nauki Społeczne*” 1987, z. 2, s. 71–85.

- Pczółko-Pustelnik E.: *Wpływ szkoły historyczno-kulturalnej w polskim religioznawstwie i w naukach pokrewnych do 1918 r.*, „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej we Wrocławiu. Nauki Społeczne” 1988, z. 3, s. 137–146.
- Pechnik A.: *Śp. ks. Eustachy Jelowiecki*, „Gazeta Kościelna” 1930, t. 37, s. 188.
- [Peltyn S.]: *Przesąd i niewiara. Nieśmiertelność duszy*, „Izraelita” 1867, nr 20, s. 49–52.
- [Peltyn S.]: *Uwagi nad stosunkiem religii do nauki*, „Izraelita” 1868, nr 42, s. 341–342; nr 43, s. 349–351; nr 45, s. 369–370.
- [Peltyn S.]: *Darwinizm i religja*, „Izraelita” 1871, nr 40, s. 310–313; nr 41, s. 319–321.
- [Peltyn S.]: *Religia i filozofja*, „Izraelita” 1873, nr 4, s. 25–27.
- Peltyn S.: *Projekt reformy w judaizmie, ze szczególnym uwzględnieniem jego strony etycznej*, Warszawa 1885.
- Pełka F., ks.: *Początki i rozwój socjologii religii w Polsce*, „Collectanea Theologica” 1974, nr 3, s. 141–143.
- [Pełka L.J.]: LJP.: *Konferencja naukowa o związkach religioznawstwa z polskim ruchem wolnomyślicielskim i laickim*, „Biuletyn Informacyjny ZG TKKŚ” 1977, nr 1, s. 22–25.
- Pełka L.J.: *Polskie wolnomyślicielstwo w latach 1920–1936*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 5, s. 144–155.
- Pełka L.J.: *Zdzisław Mierzyński (1861–1937)*, „Biuletyn Informacyjny ZG TKKŚ” 1977, nr 4, s. 23–27.
- Pełka L.J.: *Eugeniusz Frankowski – antropolog i etnograf* [w:] *Intelektualiści rodem z Podlasia*. Praca zbior. pod red. J. Sekuły, Siedlce 1997, s. 395–409.
- Perczak E.: *Główne kierunki badawcze mitologii lunarnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1973, nr 1, s. 241–254.
- Pérès J.B.: *Comme quoi Napoléon n’a jamais existé, grand erratum*, Paris 1827 (polski przekład: *Dowód że Napoleon nigdy nie istniał. Wielkie Erratum*, Poznań 1836).
- Pettazzoni R.: *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development* [w:] *The History of Religions. Essays in Methodology*. Ed. M. Eliade, J.M. Kitagawa, Chicago 1959, s. 59–66.
- Pholien G.: *Les deux „Vie de Jésus” de Renan*, Paris 1983.
- Pianko G.: *Bibliografia prac Tadeusza Zielińskiego*, „Meander” 1959, nr 8–9, s. 437–461.
- Piber A., Stankiewicz W.: *Niemojewski Andrzej* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1978, t. 23, s. 3–10.
- Piech S., ks.: *Ks. Józefa Archutowskiego umiłowanie Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1995, nr 1, s. 39–43.
- Piekarski E.: *Słownik jakuckiego języka*, S.-Peterburg 1907; wyd. 2, 1958.
- Piekarski E., Popow N.P.: *Sriedniaja jakuckaja swad’ba*, Irkutsk 1925.
- Piekarski E., Popow N.P.: *Sriedi Jakutow (Szuczajnyje zamietki)*, Irkutsk 1928.
- Piekarski E., Popow N.P.: *Przyczynki do lecznictwa ludowego jakutów*, „Rocznik Orientalistyczny” 1939, t. 6, s. 216–229.
- Piekarski E., Wasiljew W.N.: *Plaszcz i bęben jakuckiego szamana* [w:] *Matieriały po etnografii Rossii*, S.-Peterburg 1910, t. 1, s. 93–116.
- Piekarski S.: *Encyklopedia wierzeń; religie, wyznania, dogmaty, obrzędy, kościoły, sekty*, Warszawa 1929 (wyd. 2, pt.: *Prawdy i herezje. Encyklopedia wierzeń wszystkich ludów i czasów*, Warszawa 1930).
- Pierzchała J.: *Andrzej Niemojewski – Piewca Zagłębia Dąbrowskiego* [wstęp do:] A. Niemojewski: *Polonia irredenta*, Wrocław 1972, s. 5–69.
- Pieter J.: *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963.
- Pieter J.: *Historia psychologii*, Warszawa 1976, wyd. 3.
- Piętka K.: *Jelowiecki Eustachy (1886–1930)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 598.
- Pike R.: *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London 1951.

- Pilarczyk K.: *Prof. Mojżesz Schorr. Szkic bio-bibliograficzny* [w:] *Prof. Mojżesz Schorr. Materiały z sesji naukowej. Kraków 16 XI 1993*. Pod red. K. Pilarczyka, Kraków 1995, s. 7–12.
- Pilarczyk K.: *Prof. dr Mojżesz Schorr: portret uczonego – badacza dziejów Żydów w Polsce*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo 251” 1996, s. 77–87.
- Pilarczyk K.: *Przewodnik po bibliografiach polskich judaików*, Kraków 1992.
- Pilecki J.: *Działalność naukowo-badawcza Tadeusza Smoleńskiego w dziedzinie archeologii egipskiej*, „Archeologia” 1958, t. 10, s. 219–238.
- Pilecki J.: *Tadeusz Samuel Smoleński pionnier de l'égyptologie polonaise (1884–1909)*, „Folia Orientalia” 1960, t. 2, z. 1–2, s. 231–248.
- Pilecki J.: *Tadeusz Samuel Smoleński pionier polskiej egiptologii (1884–1909)*, „Przegląd Humanistyczny” 1961, nr 5, s. 147–160.
- Pilecki J.: *T. Smoleński. Studium o życiu i działalności Tadeusza Smoleńskiego*, Wrocław 1968.
- Pilecki J.: *Pionierska działalność Tadeusza Samuela Smoleńskiego w dziedzinie egiptologii polskiej* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. J. Reychmana, Warszawa 1969, t. 3, s. 227–233.
- Piłsudski B.: *Das Bärenfest Ajnen auf Sachalin*, „Globus” 1909, nr 3, s. 37–41; nr 4, s. 53–60.
- Piłsudski B.: *Der Schamanismus bei der Ainu-Stämmen von Sachalin*, „Globus” 1909, nr 5, s. 72–78 (wydane też po polsku: *Szamanizm u tubylców na Sachalinie*, „Lud” 1909, t. 15, s. 261–274; 1910, t. 16, s. 117–132).
- Piłsudski B.: *Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin (Giljaken und Ainu)*, „Anthropos” 1910, t. 5, s. 756–774.
- Piłsudski B.: *Materials for the study of the Ainu language and folklore*, Kraków 1912.
- Pinard de la Boullaye H.: *L'étude comparée des religions*, Paris 1922.
- Pinard de la Boullaye H.: *Zasady porównania religii*, „Przegląd Powszechny” 1924, t. 161, s. 108–131.
- Piotrowicz L.: *Tadeusz S. Zieliński*, „Kwartalnik Historyczny” 1946, z. 3–4, s. 639–655.
- Piotrowski W.: *Horyzonty światopoglądowe „Rękopisu znalezione w Saragossie” Jana Potockiego*, Słupsk 1993.
- Piróg M.: *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustawa Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, Kraków 1999.
- Piskorz J., ks.: *Odstępstwo od wiary*, „Gazeta Kościelna” 1927, t. 34, s. 28–32, 40–46, 52–56, 64–66, 76–80, 88–92.
- Piskorz J., ks.: *Psychologia upadku i pokuty*, „Gazeta Kościelna” 1928, t. 35, s. 366–369, 390–394, 402–406, 414–417, 426–429, 438–441, 462–465, 474–477, 494–501, 510–512, 522–526.
- Piskorz J., ks.: *Psychologia religijna i jej znaczenie dla homiletyki*, „Przegląd Homiletyczny” 1929, t. 7, s. 81–93, 179–190.
- Piskorz J., ks.: *Psychologia kobiety jako problem duszpasterski*, Lwów 1936 (wydane pierwotnie w: „Gazeta Kościelna” 1935, t. 42, s. 493–495, 507–509, 520–522).
- Piskorz J., ks.: *Psychologia religii wsi polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1938, t. 42, s. 245–260; 342–359.
- Piskorz J., ks.: *Duszpasterstwo kobiet w świetle psychologii*, „Ateneum Kapłańskie” 1949, t. 51, s. 355–363; 1950, t. 52, s. 47–55.
- Piskorz J., ks.: *Psychologia duszpasterska kobiet*, Lublin 1958.
- Piwowski W., ks.: *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, „Studia Warmińskie” 1971, t. VIII, s. 345–387.
- Piwowski W.: *Gabriel Le Bras – życie i twórczość*, „Studia Warmińskie” 1974, t. 11, s. 601–604.
- Piwowski W., ks.: *Socjologia religii* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1977, t. III: *Wiek XIX i XX*, s. 189–214.
- Plezia M.: *Śp. prof. M. Popławski*, „Meander” 1947, nr 6, s. 301–307.
- Plezia M.: *Morawski (Dzierżykraj-Morawski) Kazimierz (1852–1925)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1976, t. 21, s. 730–733.

- Plezia M.: *Prace Kazimierza Kumanieckiego nad literaturą łacińsko-polską*, „Meander” 1977, nr 12, s. 479–486.
- Plezia M.: *Przychocki Gustaw Edward (1884–1947)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1986, t. 29, s. 159–161.
- Plezia M.: *Przedmowa* [do:] T. Zieliński: *Religia Starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 5–26.
- Plé A.: *Freud et la religion*, Paris 1968.
- Plutarch: *O Izydzie i Ozyrysie*, „Myśl Niepodległa” 1912, nr 209–214.
- Pobożniak T.: *Przyłuski Jean (1885–1944)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1986, t. 29, s. 209–210.
- Podbielski H.: *Popławski Mieczysław Stanisław (1893–1946)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1983, t. 27, s. 613–614.
- Podraza-Kwiatkowska A.: *Lange Antoni* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1971, t. 16, s. 485–487.
- Polska Akademia Umiejętności 1872–1952. Nauki humanistyczne i społeczne*, Wrocław 1974.
- Polska biblijografia biblijna od 1900–1930 r. zebrana przez Koło Biblistów U.U.J.* Przedmowę napisał X. J. Archutowski, Kraków 1932.
- Polska filozofia religijna w wieku XIX*. Praca zbior. pod red. M. Staszewskiego i ks. F. Gabryły, Kraków 1914, t. 1–2.
- Poniatowski S.: *O metodzie historycznej w etnologii i znaczeniu jej wyników dla historii*, „Przegląd Historyczny” 1917–1918, nr 21, s. 303–319.
- Poniatowski S.: *Systematyka zagadnień i kierunków socjologicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1922, nr 25, s. 157–183.
- Poniatowski S.: *Zadanie i przedmiot etnologii*, „Archiwum Nauk Antropologicznych TNW” 1922, t. 2, s. 30.
- Poniatowski S.: *Przyczynek do genezy pierścienia*, „Lud” 1924, t. 23, s. 32–37.
- Poniatowski S.: *O pochodzeniu zwyczaju siedzenia z opuszczonymi nogami*, „Lud” 1924, t. 23, s. 43–49.
- Poniatowski S.: *La classification des races humaines par la méthode historique en ethnologie*, Paris 1926.
- Poniatowski S.: *Geneza łuku tryumfalnego*, Warszawa 1930.
- Poniatowski S.: *Geneza pochówku żarowego* [w:] *Zbornik radova na III Kongresu slovenskih geografa i etnografa u Jugoslaviji*, Beograd 1930, s. 217–221.
- Poniatowski S.: *Pochodzenie budowli palowych* [w:] *Pamiętnik II Zjazdu Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce w r. 1927*. Pod red. L. Sawickiego, Kraków 1930, s. 120–123.
- Poniatowski S.: *De l'origine de la sépulture a l'incinération* [w:] *XV Congrès International d'Anthropologie et Archéologie. Préhistoriques*, Paris 1931.
- Poniatowski S.: *Etnografia Polski* [w:] *Wiedza o Polsce*, Warszawa [1932], t. 3, s. 191–344.
- Poniatowski S.: *O pochodzeniu ludów aryjskich w świetle badań etnologicznych*, Warszawa 1932.
- Poniatowski S.: *Metoda badania genezy wytworów kulturalnych w etnologii*, „Lud” 1946, t. 36, s. 107–134.
- Poniatowski S.: *Fakty etnologiczne i metody ich badań*, „Lud” 1947, t. 37, s. 32–68.
- Poniatowski S.: *Zagadnienie paralelizacji kultur paleolitycznych z kulturami etnologicznymi*, „Lud” 1948, t. 38, s. 28–34.
- Poniatowski S.: *Dziennik wyprawy (do kraju Goldów i Oroczonów w 1914 r.)*, „Lud” 1966, t. 50, s. 7–120.
- Poniatowski Stanisław Adam* [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 117–120.
- Poniatowski Z.: *Joachim Wach*, „Euhemer” 1958, nr 2, s. 39–45.
- Poniatowski Z.: *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 1959, wyd. 3, 1962.
- Poniatowski Z.: *Niemojewski a religioznawstwo* [wstęp do:] A. Niemojewski: *Biblia a gwiazdy...*, Warszawa 1959, s. 7–13.

- Poniatowski Z.: *Joachim Wach jako socjolog religii* [wstęp do:] J. Wach: *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. IX–XXIX.
- Poniatowski Z.: *Porównawcza historia religii, jej przedmiot, dzieje i znaczenie* [w:] *Zarys dziejów religii*. Praca zbior. pod red. Z. Poniatowskiego, Warszawa 1964, s. 7–26.
- [Poniatowski Z.]: *Religioznawstwo w Polsce* [hasło w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1970, t. 13 (Suplement), s. 407–408.
- Poniatowski Z.: *Wprowadzenie w ewangelie*, Warszawa 1971.
- Poniatowski Z.: *Problemy nazwy religioznawstwa a spory o jego treść*, „Euhemer” 1975, nr 3, s. 3–13.
- Poniatowski Z.: *O powstawaniu nauk – geneza religioznawstwa*, „Pokolenia” 1976, nr 1, s. 127–150.
- Poniatowski Z.: *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 47–65.
- Poniatowski Z.: *Religioznawstwo – stara czy nowa dyscyplina?* [w:] *Nowe specjalności w nauce współczesnej. Materiały z posiedzeń Konserwatorium Naukownawczego Polskiej Akademii Nauk*. Pod red. T. Kotarbińskiego, Wrocław 1977, s. 49–85.
- Poniatowski Z.: *Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii* [wstęp do:] G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 11–54.
- Poniatowski Z.: *The Beginnings of the Science of Religions in Poland (1873–1918)*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 11–51.
- Poniatowski Z.: *Religio-ecological Approach. Commentary* [w:] *Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the IAHR, Held in Turku, Finland 1973*. Ed. by Lauri Honko, The Hague–Paris–New York 1979, s. 290–293.
- Poniatowski Z.: *Ks. prof. dr hab. Wiktor Niemczyk (1898–1980)*, „Euhemer” 1981, nr 3, s. 121–122.
- Popko M.: *Przeworski Stefan (1900–1940)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1986, t. 29, s. 33–34.
- Popławski M.: *Tryumf rzymski jako spełnienie devotio* [w:] *Charisteria Casimiro de Morawski... oblata*, Kraków 1922 pars polona, s. 32–50.
- Popławski M.: *Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego*, Lublin 1923.
- Popławski M.: *Kapłani kastraci w starożytności* [w:] *Księga pamiątkowa I Zjazdu historyków polskich w Poznaniu*, Poznań 1925, s. 1–11.
- Popławski M.: *Remarques sur l'origine de la divination*, „Eos” 1925, t. 28, s. 25–36.
- Popławski M.: *La vie sexuelle dans les religions antiques*, „Eos” 1926, t. 29, s. 101–134.
- Popławski M.: *L'apothéose de Sylla et d'Auguste*, „Eos” 1927, t. 30, s. 273–338.
- Poppe N.: *Eduard Piekarski*, „Ungarische Jahrbücher” 1927, t. 7, s. 338–340.
- Posern-Zieliński A.: *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)* [w:] *Historia etnografii polskiej*. Praca zbior. pod red. M. Terleckiej, Wrocław 1973, s. 29–113.
- Posner G.: *Ludwik Gumpłowicz. Zarys życia i pracy*, Warszawa 1911.
- Pospiszył K.: *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wrocław 1991.
- Potkański K.: *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii* [w:] *Pisma pośmiertne*, Kraków 1923, t. 2, s. 1–93.
- Potkowski E.: *Euhemeryzm w średniowieczu*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3, s. 23–52.
- Potocki J.: *Essay sur l'histoire universelle et Recherches sur celle de la Sarmatie*, Warszawa 1789–1792, t. I–V.
- Potocki J.: *Suite des Recherches sur la Sarmatie...*, Warszawa 1790.
- Potocki J.: *Chroniques mémoires et recherches pour servir à l'histoire de tous les peuples Slaves*, Warszawa 1793, t. I–II.
- Potocki J.: *Fragments historiques et géographiques sur la Scythie, la Sarmatie et les Slaves*, Brunswick 1796, t. 1–4.
- Potocki J.: *Histoire pimitive des peuples de la Russie*, St.-Petersburg 1802.
- Potocki J.: *Dynasties du second livre de Manethon*, Firenze 1803.
- Potocki J.: *Chronologie des deux premiers livres de Manethon*, St.-Petersburg 1805.
- Potocki J.: *Rękopis znaleziony w Saragossie*, Warszawa 1956.

- Potocki J.: *Podróże*, Warszawa 1959.
- Potocki S. Kostka: *O sztuce u dawnych*, Warszawa 1803.
- Potocki S. Kostka: *Podróż do Ciemnogrodu*, Warszawa 1820, cz. 1–4.
- Prawdzic-Gałęski J.J.: *Problematyka religioznawcza w pracach Stanisława Ciszewskiego*, „Studia Religioznawcze”, Warszawa 1979, nr 14, s. 65–76.
- Prężyna W., ks.: *Religijny wymiar człowieka w ujęciu ks. prof. Józefa Pastuszki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1990, nr 1–4, s. 127–137.
- Prokopiuk J.: *Karol Gustaw Jung jako psycholog religii*, „Euhemer” 1962, nr 1, s. 35–61.
- Prokopiuk J.: *Erich Fromm – Neopsychoanaliza a problem religii*, „Euhemer” 1962, nr 6, s. 20–41.
- Prokopiuk Z.: *Posłowie* [do:] Z. Freud: *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 315–350.
- Prokopiuk J.: *Posłowie* [do:] C.G.Jung: *Psychologia i religia*, Warszawa 1970, s. 383–421.
- Prokopiuk J.: *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku* [w:] C.G. Jung: *Archetypy i symbole*, Warszawa 1981, s. 5–57.
- Przychocki G.: *De Gregorii Nazianzenii epistulis quaestione selectae*, Kraków 1912.
- Przychocki G.: *Kultura klasyczna w kulturze współczesnej*, Warszawa 1929.
- Przychocki G.: *Historia listów św. Grzegorza z Nazjanzu*, Kraków 1947.
- Przychocki Gustaw Edward [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 141–144.
- Przyłuski J.: *Le Parinirvana et les funérailles de Bouddha*, Paris 1920.
- Przyłuski J.: *La numération vigésimale dans l'Inde*, „Rocznik Orientalistyczny” 1926, t. 4, s. 230–237.
- Przyłuski J.: *La ville du Cakravartin. Influences babyloniennes sur la civilisation de l'Inde*, „Rocznik Orientalistyczny” 1927, t. 5, s. 165–185.
- Przyłuski J.: *Totémisme et végétalisme dans l'Inde*, „Revue de l'histoire des religions” 1927, t. 96, s. 347–364.
- Przyłuski J.: *Le concile Rājagrha*, Paris 1929.
- Przyłuski J.: *Un dieu iranien dans l'Inde*, „Rocznik Orientalistyczny” 1929–1930, t. 7, s. 1–9.
- Przyłuski J.: *Le nom du blé*, „Rocznik Orientalistyczny” 1929–1930, t. 7, s. 125–129.
- Przyłuski J.: *Sautrāntika et Dārstāntika*, „Rocznik Orientalistyczny” 1931–1932, t. 8, s. 14–24.
- Przyłuski J.: *Deva et asura*, „Rocznik Orientalistyczny” 1931–1932, t. 8, s. 25–29.
- Przyłuski J.: *Le bouddhisme*, Paris 1932.
- Przyłuski J.: „Y a-t-il une Science des Religions?”, „Revue de l'histoire des religions” 1936, t. 114, s. 52–68.
- Przyłuski J.: *Humanizm a cywilizacje*, „Przegląd Współczesny” 1938, t. 67, nr 10, s. 3–23.
- Przyłuski J.: *La théorie des skandha contribution à l'histoire du Bouddhisme ancien*, „Rocznik Orientalistyczny” 1938, t. 14, s. 1–8.
- Przyłuski J.: *Logos-Anthropos*, „The Polish Bulletin of Oriental Studies” 1938, vol. II (odbitka – Warszawa 1938).
- Przyłuski J.: *Religie azjatyckie* [w:] *Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938], s. 1–23.
- Przyłuski J.: *La Grande Déesse, Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris 1950.
- Przytułska W.: *Teofil Jaskiewicz (1883–1952)*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 110–112.
- Pszczółkowska-Simicziejew J.: *Hugo Kolltāj o roli etnografii*, „Lud” 1973, t. 57, s. 319–323.
- Putek J.: *Mroki średniowiecza. Obyczaje, przesady, fanatyzm, okrucieństwo i ucisk społeczny w dawnej Polsce*, Warszawa 1935.
- Pye M.: *Comparative Religion, an Introduction through Source Material*, New York 1972.
- Pypno S.: *Poglądy Zygmunta Freuda na zagadnienie religii (Na podstawie pracy „Die Zukunft einer Illusion. Werke aus den Jahren 1925–1931” Londyn)*, „Euhemer” 1959, nr 1–2, s. 131–139.
- Radliński I.: *Pierwsza karta historii religii* [w:] *Ognisko. Książka zbiorowa wydana dla uczczenia 25-letniej działalności T.T. Jeża*, Warszawa 1882, s. 163–181.
- Radliński I.: *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie*, Warszawa–Lwów 1905.
- Radliński I.: *Dzieje jednego boga*, Warszawa 1905.

- Radliński I.: *Dzieje jednego z synów bożych*, Warszawa 1908.
- Radliński I.: *Jezus, Paweł, Spinoza. Rzecz historyczno-społeczna*, Warszawa 1912.
- Radliński I.: *Katolicyzm, modernizm i myśl wolna*, Warszawa 1912.
- Radliński I.: *Dzieje trzech osób w jednym bogu*, Warszawa 1915.
- Radliński I.: *Mój żywot*, Łuck 1938.
- Radziszewski I., ks.: *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, Warszawa 1911 (pierwotnie wydawane w odcinkach w „Ateneum Kapłańskim” w latach 1909–1910).
- Radziszewski I., ks.: *Dwie metody w nauce porównawczej religii*, „Ateneum Kapłańskie” 1911, t. 5, s. 231–250.
- Radziwiłł M.K.: *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu*, Warszawa 1925, wyd. 2, 1962.
- Ranoszek R.: *Religia asyro-babilonska i hetycka* [w:] *Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938], s. 307–360.
- Ranoszek R.: *Religie Mezopotamii* [w:] *Zarys dziejów religii*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Warszawa 1968, wyd. 2, s. 263–288; wyd. 3, Warszawa 1976, s. 289–314.
- Ranoszek R.: *Religie starożytnej Mezopotamii ze szczególnym uwzględnieniem religii babilońsko-asyryjskiej* [w:] *Mezopotamia*. Praca zbior. pod red. J. Brauna, Warszawa 1971, s. 212–233.
- Reallexikon der Assyriologie*, Berlin–Leipzig 1928–1938.
- Rechowicz M., ks.: *Ksiądz Idzi Radziszewski (Próba charakterystyki postaci)*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 81, z. 3, s. 412–423.
- Rechowicz M., ks.: *Ksiądz Idzi Radziszewski* [w:] *70 żywotów. Portrety, sylwetki, wywiady i wspomnienia o ludziach... wybrał i zredagował J. Paluchowski*, Kraków 1977, s. 109–118.
- Redakcja: *Stanisław Agatstein-Gierowski (1989–1972)*, „Euhemer” 1972, nr 4, s. 146.
- Rega A.: *Człowiek w świecie symboli, Antropologia filozoficzna M. Eliadego*, Kraków 2001.
- Regamey C.: *Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanisław Schayer*, „Rocznik Orientalistyczny” 1957, t. 21, s. 37–58.
- Reicher M.: *Wspomnienie o Stanisławie Poniatowskim*, „Znak” 1972, s. 392–401.
- Reinach S.: *Orphéus; histoire général des religions*, Paris 1909 (tłum. polskie: *Orfeusz, czyli dzieje powszechne religii*, Warszawa 1912; wyd. 2, 1929).
- Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*. Red. H. Zimoń SVD, „Studia Religiológiczne” 2000, nr 1.
- Religie in de Academische Arena. Leven en werk van C.P. Tiele (1830–1902)*. Pod red. A. van der Lam, Leiden 2002.
- Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938].
- Renan E.: *Vie de Jésus*, Paris 1863 (tłum. polskie: *Żywot Jezusa*, Kraków 1904).
- Reutt J.: *Stefan Blachowski (1889–1962)*, „Ruch Filozoficzny” 1962, t. 21, z. 3, s. 245–249.
- Réville A.: *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Paris 1881.
- Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900; wyd. 2, 1908.
- Rosen H.: *Posłowie* [do:] Z. Mierzyński: *Jak człowiek stworzył Boga*, Warszawa 1956, wyd. 4, s. 111–116.
- Rosen H.: *Dawid Fryderyk Strauss i geneza szkoły liberalnej w religioznawstwie*, „Euhemer” 1957, nr 1, s. 31–38.
- Rosen-Przeworska J.: *Poniatowski Stanisław (1884–1945)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1983, t. 27, s. 487–489.
- Rosińska Z.: *Freud*, Warszawa 1993.
- Rostworowski J.: *Pamięci trzech byłych redaktorów „Przeglądu Powszechnego”*, „Przegląd Powszechny” 1947, t. 224, s. 14–20.
- Rowid H.: *Psychologia pedagogiczna. Podręcznik dla młodzieży, przygotowującej się do zawodu nauczycielskiego*, Warszawa–Kraków 1923.
- Rudin J.: *Psychoterapia i religia. Zagadnienia psychologii głębi i psychologii analitycznej*, Warszawa 1992.
- Rudzki J.: *Wolnomysłicielstwo Aleksandra Świętochowskiego*, „Euhemer” 1958, nr 1, s. 30–38.

- Rulka K., ks.: *Bromski Józef (1872–1937)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 5, s. 161–163.
- Rulka K., ks.: *Kruszyński Józef* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 6, s. 215–222.
- Rysiewicz Z.: *Andrzej Gawroński et les travaux linguistiques au cours des vingt dernières années*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1948, z. 8, s. 3–29.
- Rzepa T.: *Poglądy psychologiczne Władysława Witwickiego w początkowym okresie jego działalności naukowej (1900–1919)*, „Euhemer” 1989, nr 1, s. 85–101.
- Saciuk R.: *Na służbie życia i śmierci (Z humanistycznej psychoanalizy Ericha Fromma)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne” 1983, t. 37, s. 97–116.
- Sajdak J.: *Filologia klasyczna w Polsce* [w:] *Polska w kulturze powszechnej*, Kraków 1918, cz. 2, s. 95–129.
- Sajdak J.: *Bizantynistyka. Źródła i zarys studiów*, Poznań 1933.
- Sajdak J.: *Literatura bizantyjska* [w:] *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1933, t. 4, s. 681–760.
- Sajdak J.: *Studia patrystyczne w Polsce*, Kraków 1948.
- Sajdak Jan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 211–213.
- Sajdak-Michnowska E.: *Adam Mahrburg (1855–1913)*, „Euhemer” 1964, nr 4, s. 39–53.
- Samuelsson K.: *Protestantyzm a kapitalizm. Krytyka teorii Maxa Webera*, „Znak” 1984, nr 7, s. 897–917.
- Sawicki L.: *O działalności naukowej Wincentego Pola*, Kraków 1923.
- Schayer S.: *Vorarbeiten zur Geschichte der mähāyanistischen Erlösungslehren*, „Zeitschrift für Buddhismus” 1921 (wydane także po angielsku: *Mahāyāna Doctrine of Salvation*, London 1923).
- Schayer S.: *Über die Bedeutung des Wortes upanishad*, „Rocznik Orientalistyczny” 1927, t. 3, s. 57–67.
- Schayer S.: *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart*, Heidelberg 1928.
- Schayer S.: *Literatura indyjska* [w:] *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 115–226.
- Schayer S.: *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1933, t. 36, s. 3–12; 224–236; 1934, t. 32, s. 115–133; 1936, t. 39, s. 139–165.
- Schayer S.: *Contribution to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Kraków 1938.
- Schayer S.: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Mejor, Warszawa 1988.
- Schayer Stanisław [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 225–228.
- Schmidt W.: *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910.
- Schmidt W.: *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1926–1955, t. 1–12.
- Schmidt W.: *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster 1930.
- Schmidt W.: *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Mit Beiträgen von Wilhelm Koppers*, Münster 1937.
- Schneider S.: „Wymagania orfickie” i „ewolucjonizm”, „Eos” 1900, t. 6, s. 75–91.
- Schneider S.: *Wzmianki Platona o Orfeuszu*, „Eos” 1901, t. 7, s. 72–83.
- Schneider S.: *Kulty chtoniczne. (Z powodu książki „Eleusinia”. De quelles problèmes relatifs aux Mystères d’Eleusis. Par le Comte Goblet de Alviella, Paris 1903)*, „Eos” 1903, t. 9, s. 193–198.
- Schneider S.: *Rzut oka na dzieje orfiki w starożytności i w nowszych czasach*, Kraków 1904 (odbitka z: „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1904, t. 39, s. 297–335).
- Schneider S.: *Zeus Mejlichios u Ateńczyków*, „Eos” 1905, t. 11, s. 112–114.
- Schneider S.: *Czy Getowie wierzyli w jednego Boga? Studium z zakresu religii i mitologii porównawczej*, Kraków 1905 (odbitka z: „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1906, t. 41, s. 219–248).
- Schneider S.: *Prastare bóstwa greckie: Basileia i Basileus*, „Eos” 1906, t. 12, s. 27–33.

- Schneider S.: *Kore i Kuros*, „Eos” 1907, t. 13, s. 66–71.
- Schneider S.: *Sowij-Sofija*, „Lud” 1909, t. 15, s. 217–220.
- Schneider S.: *Król węzów. Studjum etnologiczne*, „Lud” 1910, t. 16, s. 153–159.
- Schneider S.: *Badania nad źródłami twórczości Juliusza Słowackiego*, Lwów 1911.
- Schneider S.: *Ze studiów mitologicznych i ludoznawczych*, Kraków 1916 (odbitka z: „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1916, t. 10, s. 73–156).
- Schneider S.: *Święty Hipolit w greckich misteriach*, Kraków 1917.
- Schneider Stanisław Jan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 229–230.
- Schorr M.: *Organizacja Żydów w Polsce (Od najdawniejszych czasów aż do r. 1772)*, Lwów 1899 (nadbitka z: „Kwartalnik Historyczny” 1899, t. 13, s. 482 i 734–775).
- Schorr M.: *Żydzi w Przemysłu do końca XVIII wieku...*, Lwów 1903 (wznowione w 1991 r. w Jerozolimie).
- Schorr M.: *Kultura babilońska a starohebrajska (Z powodu wykładów prof. Delitzscha: „Babel und Bibel”)*, „Kwartalnik Historyczny” 1903, t. 13, s. 206–231.
- Schorr M.: *Państwo i społeczeństwo babilońskie w okresie t. zw. dynastii Hamurabiego około 2500–2000 przed Chrystusem*, Lwów 1906 (odbitka z: „Kwartalnik Historyczny” 1905, t. 19, s. 379–426, s. 558–610).
- Schorr M.: *Ważniejsze kwestye z historii semickiego Wschodu*, Lwów 1907.
- Schorr M.: *Krakowski swód jęwejskich statutow i priwilegij*, „Jęwejskaja Starina” 1909, t. 1, s. 76–94, 223–245, 247–264 (sam wstęp tej pracy ukazał się w *Festschrift Adolf Schwarz*, Wien 1917, s. 517–538).
- Schorr M.: *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie*, „Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften” 1907–1908 i 1910.
- Schorr M.: *Zur Frage der sumerischen und semitischen Elemente im altbabylonischen Recht*, Paris 1912.
- Schorr M.: *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts*, Leipzig 1913.
- Schorr M.: *Eine babylonische Seisachthie aus dem Anfang der Kassitenzeit. Ende des XVIII vorchristliche Jahrhunderts*, „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse” 1915.
- Schorr M.: *Kwestya żydowska na sejmie czteroletnim*, Lwów 1920.
- Schorr Mojżesz [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 231–233.
- Schreiber W.: *Twórcy bogów. Z tajemnic wierzeń ludów pierwotnych*, Lwów 1904.
- Schweitzer A.: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München-Hamburg 1966, wyd. 7 [przedruk z wyd. 2. z 1913 r.], t. 1–2.
- Sekreta M.: *Jan Władysław Dawid: Psychologia religii*, „Chowanna” 1934, z. 10, s. 41–46.
- Sekulski J.: *Zagadnienie bóstw w badaniach Wacława Sieroszewskiego*, „Studia Warmińskie” 1973, t. 10, s. 217–258.
- Serini K.: *Filozofia religii szkoły badeńskiej*, Warszawa 1926.
- Serini K.: *Symbol w wolnomularstwie*, Warszawa 1933.
- Serini K.: *Życie, nauka i religja*, Warszawa 1934.
- Seweryn T.: *Seweryn Udziela*, „Lud” 1937, t. 35, s. 1–17.
- Sharpe E.J.: *Comparative Religion. A History*, London 1975.
- Siemek J.: *Wstęp* [do:] Paweł Hulka Laskowski: *Pięć wieków herezji...*, Warszawa 1960, wyd. 2, s. 5–17.
- Sieroszewski W.: *Jakuty. Opyt etnograficzeskogo issledowanija*, S.-Peterburg 1896, t. 1.
- Sieroszewski W.: *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, Warszawa 1900; 1935, wyd. 2 (przerobione i poszerzone); Kraków 1961, wyd. 3.
- Sieroszewski W.: *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski by W.G. Summer (revised and comleted by W. Sieroshevski)*, „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 1901, Vol. 31, s. 65–110.

- Sieroszewski W.: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, „Revue de l'histoire des religions” 1902, t. 46, s. 204–233, 299–338.
- Sieroszewski W.: *La religion, les croyances, les rites et les coutumes des Yakoutes* [w:] *Actes du Premier Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris 1902, cz. 4, s. 89–156.
- Sieroszewski W.: *Szamanizm Jakutów*, „Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 117–127.
- Simon M.: *The Religionsgeschichtliche Schule, Fifty Years Later*, „Religious Studies” 1975, nr 2, s. 135–144.
- Sinko T.: *Mit, kult i religia według nauki W. Wundta*, „Eos” 1910, z. 1, s. 60–72.
- Sinko T.: *Dwa trzydziestolecia filologiczne: Tadeusz Zieliński – Leon Sternbach*, „Eos” 1914/1915, t. 20, s. 108–110.
- Sinko T.: *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków 1920.
- Sinko T.: *Literatura grecka*, Kraków 1931–1954, t. 1–3.
- Sinko T.: *Przyływ i odpływ orfizmu*, „Przegląd Współczesny” 1934, nr 141, s. 7–8; nr 142, s. 9–11.
- Sinko T.: *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Kraków 1939, wyd. 2, 1960.
- Sinko T.: *Socjalne akcenty w przepowiedniach sybilliańskich*, „Meander” 1948, nr 9, s. 404–415.
- Sinko T.: *W świecie bajki greckiej*, „Meander” 1951, nr 1, s. 1–17; nr 2, s. 71–92.
- Sinko T.: *Zarys historii literatury greckiej*, Warszawa 1959, t. 1–2.
- Sinko Tadeusz [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 256–260.
- Sitarz E., ks.: *Ks. Wilhelm Wincenty Michalski. Szkic biograficzny*, „Nasza Przyszłość” 1960, t. 12, s. 259–274.
- Skarga B.: *Renan*, Warszawa 1969.
- Skarga B.: *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, „Człowiek i Światopogląd” 1969, nr 1, s. 65–92.
- Skarga B.: *Pozytywizm i okultyzm* [w:] *Polska Myśl Filozoficzna i Społeczna*, Warszawa 1975, t. 2, s. 92–136.
- Skibniewski S., ks.: *Psychologia w obcowaniu kapłańskim*, Lwów 1935.
- Skibniewski S., ks.: *Psychologiczna diagnoza powołania kapłańskiego. Podręcznik naukowy*, Lwów 1936.
- Skibniewski S., ks.: *Dusza w świetle badań psychologii katolickiej*, Lwów 1938.
- Skibniewski S., ks.: *Naukowe zasady duszoznawstwa czyli psychognozji. Dla użytku kół duchownych*, Lwów 1938.
- Skimina S.: *Hammer Seweryn (1883–1955)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1960–1961, t. 9, s. 262–263.
- Skrobicki Z., ks.: *Szymański Antoni* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*. Pod red. ks. L. Grzebień SJ, Warszawa 1983, t. 7, s. 264–271.
- Skrzypek M.: *Między Oświeceniem a ideologią – Jan Potocki i Constantin-François Volney*, „Przegląd Humanistyczny” 1972, nr 6, s. 1–16.
- Skrzypek M.: *Katolicyzm i wolnomysłicielstwo wobec polskiego modernizmu*, „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 11, s. 64–77.
- Skrzypek M.: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989.
- Skuriat K.: *Krytyka religii w pracach Władysława Witwickiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej we Wrocławiu” 1977, nr 117, s. 83–92.
- Ślabczyński W.: *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1976.
- Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Pod red. ks. H.E. Wyczawskiego OFM (t. 1–4), ks. L. Grzebień SJ (t. 5–7), ks. J. Mandziuka (t. 8), Warszawa 1981–1995.
- Ślupecki L.P.: *Długosza Olimp Polski* [w:] *Leksykon religioznawczy*. Pod red. M. Nowaczyka i Z. Stachowskiego, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 1–2, s. 155.
- Śluszkiewicz E.: *Wspomnienie o Andrzeju Gawrońskim w dziesięciolecie zgonu*, „Rocznik Orientalistyczny” 1936, t. 12, s. 216–230.
- Śluszkiewicz E.: *Andrzej Gawroński (w 40-lecie zgonu)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. J. Reychmana, Warszawa 1969, t. 3, s. 173–213.

- Smogorzewski Z.: *Źródła abadyckie do historii islamu*, Lwów–Warszawa 1929.
- Smoleński T.S.: *Z egipsko-arabskich opowieści ludowych o Panu Jezusie*, „Lud” 1907, t. 13, s. 144–149.
- Smoleński T.S.: *Austro-Węgierskie wykopaliska w Górnym Egipcie, 1907 roku*, „Bulletin International de l’Academie des Sciences de Cracovie. Classe d’Historire et de Philosophie” 1907, s. 104–106.
- Smoleński T.S.: *Le vestiges d’un temple ptolemaïques a Kom el Ahmar pres de Charouna*, „Annales du Service des Antiquités” 1908, t. 9, s. 3–6.
- Smoleński T.S.: *Une initaille gnostique provenant de Fayoum*, „Annales du Service des Antiquités” 1908, t. 9, s. 92–93.
- Smoleński T.S.: *Północne ludy morskie za Ramzesa II i Minefty*, Kraków 1912.
- Snopek J.: *W kręgu twórczości i poglądów na religię Stefana Rudniańskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne” 1975, nr 5, s. 81–95.
- Sobalkowski S.: *Z zagadnień powstania i dziejów religii. Historia religii*, Kielce 1939.
- Sochaniewicz K.: *Kolltąj jako pierwszy metodyk etnografii (Uwagi i przyczynki)*, „Lud” 1912, t. 18, s. 122–132.
- Sokolewicz Z.: *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974.
- Sokolewicz Z.: *Klasyki etnografii polskiej. Eugeniusza Frankowskiego teoria myślenia magicznego i obrzędów przejścia*, „Etnografia Polska” 1987, t. 31, z. 2, s. 11–25.
- Sokołów N.: *S.H. Peltyn. Wizerunek literacki, „Izraelita”* 1896, nr 46, s. 399–400; nr 47, s. 407–408; nr 48, s. 417–418; nr 49, s. 425–427; nr 50, s. 433–443.
- Soldano W.: *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart 1843.
- Sopher D.F.: *Geography of Religion*, New York 1967.
- Sowa K.Z.: *Szkice z historii socjologii polskiej*, Warszawa 1983.
- Spasowski W.: *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię. Analiza porównawcza*, Warszawa 1913.
- Spencer H.: *Zasady etyki*, Warszawa 1884.
- Spiegelberg H.: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague 1960, t. 1–2.
- Srebrny S.: *Tadeusz Zieliński*, „Eos” 1947, fasc. 2, s. 5–65.
- Stach P., ks.: *Wydział Teologiczny w latach 1918–1934* [w:] *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918–1934*, Lwów 1934.
- Stachowiak L., ks.: *Rozwój nauk biblijnych w XIX i początkach XX wieku (z ogólną charakterystyką okresu międzywojennego)* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza, Lublin 1976, t. III: *Wiek XIX i XX*, cz. I, s. 31–66.
- Stachowiak L., ks.: *Katolicka biblistyka polska w latach 1900–1945* [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Praca zbior. Red. bp B. Bejze, Warszawa 1978, s. 550–567.
- Starbuck E.D.: *The Psychology of Religion; an Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, New York 1899.
- Stasiak S.: *Andrzej Gawroński jako indianista*, „Rocznik Orientalistyczny” 1926, t. 4, s. VIII–XXI.
- Staszewski M.T.: *Profesor Henryk Świątkowski*, „Człowiek i Światopogląd” 1970, nr 6, s. 105–109.
- Staszic S.: *Ród ludzki*, Warszawa 1959, t. 1–3.
- Stawarczyk J., ks.: *Chronologia ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza*, Przemyśl 1919.
- Stawarczyk J., ks.: *Studia filologiczno-krytyczne z zakresu hebraiki i judaistyki*, Warszawa 1920.
- Stawarczyk J., ks.: *Protomandaizm a powstanie gnozy*, „Collectanea Theologica” 1935, nr 4, s. 519–530.
- Stawarczyk J., ks.: *Zagadnienie mandajskie i próby jego rozwiązania* [w:] *Nasza myśl teologiczna*, t. 2. *Pamiętnik drugiego zjazdu naukowego w Warszawie w sierpniu 1933 r.*, Warszawa 1935, s. 134–150.

- Stawarczyk J., ks.: *Mandaizm* [w:] *Religie świata*. Praca zbior. pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Warszawa 1957, s. 177–190 (przedruk w: *Religie Wschodu*. Praca zbior. pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Poznań 1962, s. 220–233).
- Stawiński P.: *Trybun pojednania. Wspomnienie o Natanie Söderblomie*, „W drodze” 1993, nr 3, s. 95–99.
- Stawiński P.: *Wilfred Cantwell Smith i jego koncepcja badań religioznawczych* [w:] *Problemy religii stran Czernomorsko-Sriedziemnomorskogo riegiona. Sbornik naucznych trudow*. Pod red. N. Aleksiejenki, J. Babinowa, H. Hoffmanna, T. Jaszajewej, Sewastopol–Kraków 2001, s. 58–67.
- Steffen W.: *Pamięci profesora Witolda Klingera*, „Meander” 1962, nr 9, s. 403–406.
- Steffen W.: *Klinger Witold (1875–1962)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1966–1967, t. 12, s. 635–636.
- Steffen W.: *Życie i działalność naukowa prof. Jana Sajdaka (Wspomnienie pośmiertne)*, „Meander” 1968, nr 1, s. 3–9.
- Steffen W.: *Kazimierz Kumaniecki jako hellenista*, „Meander” 1977, nr 12, s. 451–464.
- Stein E.: *Die allegorische Eggeese des Philo von Alexandria*, Giessen 1929.
- Stein E.: *Wychowanie żydowskie w epoce hellenistycznej*, Warszawa 1930.
- Stein E.: *Filon z Aleksandrii, człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1931.
- Stein E.: *Ideale narodowe i ogólnoludzkie w modlitwie żydowskiej*, Warszawa 1931.
- Stein E.: *Świat zwierzęcy w Biblii i Talmudzie*, Warszawa 1932.
- Stein E.: *Alttestamentliche Bibbelkritik in der späthellenistischen Literatur*, „Collectanea Theologica” 1935, t. 16, s. 38–83.
- Sten W.: *Astrologia starożytna w kultach religijnych*, Warszawa 1929.
- Sten W.: *Chrystus teologii? Chrystus szkoły historycznej? Chrystus mitologii względnie astrologii?*, „Wolnomyśliciel Polski” 1930, nr 1, s. 1–5; nr 2, s. 11–15.
- Sten W.: *Jahwe w świetle astronomii i astrologii biblijnej*, Warszawa 1932.
- Sten W.: *O tekstach biblijnych*, „Wolnomyśliciel Polski” 1932, nr 32, s. 641–647.
- Sten W.: *Jeszcze w sprawach Jahwy i przekładów Biblii*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 8, s. 230–238; nr 9, s. 269–278.
- Sternbach Leon [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 314–318.
- Stęślicka W.: *Dwaj prekursorzy antropologii kulturowej w wieku Oświecenia w Polsce*, „Materiały i Prace Antropologiczne” 1983, nr 104, s. 5–17.
- Stomma L.: *Wstęp* [do:] J.S. Bystron: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa 1980, s. 7–40.
- Stomma L.: *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981.
- Stopniak F., ks.: *Z życia ks. rektora Józefa Kruszyńskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1964, z. 1, s. 5–26.
- Strauss D.F.: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835–1836.
- Strojnowski J.: *Psychologia religii Junga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 1, s. 35–45.
- Stromata in honorem Casimirus Morawski*, Kraków 1908, s. 23–45.
- Stróżewski W.: *Erich Fromm: Perspektywy i redukcje*, „Znak” 1967, nr 5, s. 593–636.
- Stróżewski W.: *U podstaw nowoczesnej filozofii religii*, „Znak” 1968, nr 11–12, s. 1602–1610.
- Strzelecki W.: *Gustaw Przychocki*, „Eos” 1947, fasc. 2, s. 66–113.
- Strzeszewski Cz.: *Ks. Antoni Szymański, jako profesor i rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, nr 3, s. 103–114.
- Studia o modernistach katolickich*. Praca zbior. pod red. J. Kellera, Z. Poniatowskiego, Warszawa 1968.
- Studia Staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928.
- Suchodolski B.: *Filozofia historii w „Rodzie ludzkim” Stanisława Staszica*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 3, s. 138–173.
- Sulewski W.: *Józef Tokarzewicz-Hodi*, „Rocznik Wolnej Myśli” 1963–1964” 1964, s. 97–99.

- Surowiecki W.: *O sposobach dopełnienia historii i znajomości dawnych Słowian*, „Roczniki Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk” 1812, t. 8, s. 82–119.
- Swienko H.: *Bibliografia prac etnograficznych zawierających problematykę religioznawczą w kwartalniku „Lud” za lata 1895–1956*, „Euhemer” 1960, nr 2, s. 62–70.
- Swienko H.: *Bibliografia prac etnograficznych zawierających problematykę religioznawczą w czasopiśmie „Wisła” za lata 1887–1917*, „Euhemer” 1961, nr 4, s. 80–84.
- Swienko H.: *Etnografia religioznawcza*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 49–60.
- Swienko H.: *Czaplicka Maria Antonina (1886–1921)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 18.
- Swienko H.: *Fischer Adam (1889–1943)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 28–29.
- Swienko H.: *Klinger Witold (1875–1962)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 44–45.
- Swienko H.: *Majewski Erazm (1858–1922)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 55.
- Swienko H.: *Matakiewicz Helena (1906–1932)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 58–59.
- Swienko H.: *Mierzyński Antoni (1829–1907)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 60.
- Swienko H.: *Udziela Seweryn (1857–1937)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 83.
- Swienko H.: *Historia zaginionego rękopisu Wacława Sieroszewskiego*, „Etnografia Polska” 1969, t. 13, z. 1, s. 73–85.
- Swienko H.: *Wacław Sieroszewskij i jego trudy o jakutach. K’ 70-lecie wychoda w swiet pierwszej etnograficznej monografii o jakutach*, „Izwestija Sibirskiego Otdielenija Akademii Nauk SSSR. Sierija Obszczestwiennych Nauk” 1969, nr 1, s. 74–78.
- Swienko H.: *Antropologia społeczna Bronisława Piłsudskiego*, „Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej” 1973, nr 4, s. 85–117.
- Swienko H.: *Międzynarodowe Kongresy Historii Religii*, „Euhemer” 1974, nr 2, s. 91–106.
- Swienko H.: *Etnologia i religioznawstwo*, „Euhemer” 1977, nr 3, s. 33–39.
- Swienko H.: *Feliks Kon – antropolog i etnolog ludów Syberii*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 4, s. 73–84.
- Swienko H.: *Wkład Bronisława Piłsudskiego do etnografii religioznawczej*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 14, s. 77–98.
- Swienko H.: *Feliks Kon – badacz ludów Syberii i rewolucjonista*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1981, nr 572, s. 81–89.
- Swienko H.: *Historia porównawcza religii. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich wydanych w latach 1945–1983*, Warszawa 1984.
- Swienko H.: *Antropologiczny wymiar religii. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich, wydanych w latach 1945–1984*, Warszawa 1985.
- Swienko H.: *Socjologia i psychologia religii i religijności*, Warszawa 1985.
- Swienko H.: *Filozofia religii i filozofia religijna. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich w latach 1945–1985*, Warszawa 1986.
- Swoboda M.: *Seweryn Hammer jako filolog i wychowawca*, „Języki Obce w Szkole” 1957, nr 1, s. 11–16.
- Swolkień J., Trzciniński Ł.: *Wprowadzenie do etnologii religii*, Kraków 1987, cz. 1.
- Symonowicz-Symmons K., Kubica-Klyszcz G.: *Bibliografia prac Bronisława Malinowskiego* [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Praca zbior. pod red. M. Flis i A.K. Palucha, Warszawa 1985, s. 301–316.
- Syska H.: *Zygmunt Gloger*, Warszawa 1963.
- Syzdek E.: *Prace ks. Stanisława Hueta*, „Euhemer” 1958, nr 2, s. 62–63.
- Szacka B.: *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965.
- Szacki J.: *Durkheim*, Warszawa 1964.
- Szacki J.: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, cz. I–II.
- Szawarski Z.: *Schayer Stanisław (1899–1941)* [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik Pisarzy*, Wrocław 1971, s. 344.
- Szczepański J.: *Podstawowe koncepcje metodologiczne socjologii Floriana Znanieckiego*, „Przegląd Socjologiczny” 1960, t. 14, z. 1, s. 57–72.
- Szczepkowski M.J.: *„Katolicy radykalni”*, „Argumenty” 1984, nr 52–53, s. 21.

- Szczur S.: *Mojżesz Schorr jako historyk Żydów polskich* [w:] *Prof. Mojżesz Schorr. Materiały z sesji naukowej. Kraków 16 XI 1993*. Pod red. K. Pilarczyka, Kraków 1995, s. 13–17.
- Szeruda J.: *Charakter narodowy i uniwersalny religii izraelskiej*, Warszawa 1922.
- Szeruda J.: *Das Wort Jahwes. Eine Untersuchung zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*, Łódź 1921.
- Szeruda J.: *Początki piśmiennictwa ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, Warszawa 1923.
- Szeruda J.: *Bibliografia polsko-ewangelicka XIX i XX wieku*, Warszawa 1925 (nadbitka z: „Rocznik Ewangelicki” 1925, s. 327–414).
- Szeruda J.: *Spór o „Stary Testament”*, Warszawa 1925.
- Szeruda J.: *Naukowe i nabożne badania Pisma Świętego*, Warszawa 1926.
- Szeruda J.: *Literatura starohebrajska*, Warszawa 1930 (nadbitka z: *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 301–326).
- Szeruda J.: *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej (Z powodu 300-lecia pierwszego wydania)*, Warszawa 1932.
- Szeruda J.: *Pobożność prorocka Starego Testamentu. Istota i charakter*, Warszawa 1933 (nadbitka z „Głos Ewangelicki” 1933, nr 21, s. 1–2; nr 22, s. 3–5; nr 23, s. 3–4; nr 24, s. 2–3; nr 25, s. 2–3).
- Szeruda J.: *Amos Prorok i proroctwo*, Warszawa 1938; wyd. 2, 1960 (odbitka z „Rocznika Teologicznego” 1938, t. 3, s. 1–83).
- Szeruda J.: *Księga psalmów. Modlitwa prorocka*, Warszawa 1938.
- Szeruda J., ks.: *Ks. Edmund Bursche (1891–1940)*, „Kwartalnik Historyczny” 1939–1945, nr 3–4, s. 433–436.
- Szeruda J., ks.: *Edmund Bursche*, „Reformacja w Polsce” 1948–1952, t. 11, s. 131–133.
- Szeruda J.: *Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1920–1945*, „Strażnica Ewangeliczna” 1951, nr 10, s. 3–6.
- Szeruda J.: *Zarys dziejów teologii ewangelickiej w Polsce*, Kraków 1952.
- Szeruda J.: *Polnische prot. Theologie* [w:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Tübingen 1961, wyd. 3, t. 5, s. 434–435.
- Szeruda Jan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 347–349.
- Szkice z dziejów polskiej orientalistyki. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, t. 1; 1966, t. 2; 1969, t. 3, pod red. J. Reychmana.
- Szmyd J.: *Polscy psychologowie o religii*, „Kalendarz Wolnej Myśli” 1961, s. 249–253.
- Szmyd J.: *Stefan Blachowski jako psycholog religii*, „Euhemer” 1961, nr 4, s. 28–37.
- Szmyd J.: *Antyklerykalna publicystyka Jana Władysława Dawida*, „Euhemer” 1966, nr 3–4, s. 121–132.
- Szmyd J.: *Psychologia religii*, „Euhemer” 1966, nr 6, s. 43–47.
- Szmyd J.: *Psychologiczna zasada sprzeczności w religii. (Badania A. Meyer-Ginsbergowej)*, „Euhemer” 1967, nr 4–5, s. 59–71.
- Szmyd J.: *Psychologia religii w pracach J.Wł. Dawida*, „Euhemer” 1968, nr 1, s. 57–72.
- Szmyd J.: *Praktyka a światopogląd. Próba rekonstrukcji światopoglądowej i ideowej J. Hempła*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 5, s. 15–47.
- Szmyd J.: *Jan Hempel. Idee i wartości*, Warszawa 1975.
- Szmyd J.: *Edwarda Abramowskiego system psychologiczny i teoria przeżycia religijnego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filozoficzne II” 1975, z. 57, s. 7–33.
- Szmyd J.: *Świadomość religijna a umysłowość feudalna. Z wczesnych poglądów historyczno-społecznych Edwarda Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 2, s. 131–149.
- Szmyd J.: *Myśl religioznawcza Edwarda Abramowskiego – charakterystyka problematyki – postulaty badawcze*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 5, s. 125–136.
- Szmyd J.: *Struktura „stanu religijnego” w ujęciu Edwarda Abramowskiego (1868–1918)*, „Euhemer” 1976, nr 1, s. 55–62.

- Szmyd J.: *Jan Hempel – problemy humanizmu i wychowania społecznego. Z historii ruchu laickiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 10, s. 141–158.
- Szmyd J.: *Modlitwa w świetle teorii kryptomnezy (Z psychologii religii Edwarda Abramowskiego)*, „Euhemer” 1977, nr 1, s. 67–77.
- Szmyd J.: *Prekursorzy psychologii religii w Polsce. Studium poglądów religioznawczych E. Abramowskiego, J.W. Dawida, J. Hempla*, Warszawa 1978.
- Szmyd J.: *Stefan Baley jako psycholog religii*, „Euhemer” 1978, nr 4, s. 13–24.
- Szmyd J.: *Osobowość a religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979.
- Szmyd J.: *Zarys historii psychologii religii. Główne kierunki i zagadnienia badawcze. Bibliografia (1945–1980)*, Kraków 1982.
- Szmyd J.: *Psychologia religii*, Kraków 1985.
- Szmyd J.: *Psychologiczny obraz religijności i mistyki. Z badań psychologów polskich*, Kraków 1996.
- Szmyd J.: *Religijność wieku młodzieńczego – z badań ks. Henryka Weryńskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 1, s. 65–82.
- Szolc /Scholz/ P.O.: *Religionswissenschaft in Polen*, „Numen” 1971, z. 1, s. 45–80.
- Szperling S.: *Ksiądz Jan Czuj – patrolog*, „Kierunki” 1957, nr 35, s. 4.
- Sztompka P.: *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej (Studium analityczne)*, Wrocław 1971.
- Sztumski J.: *Wstęp* [do:] S. Czarnowski: *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1986, s. 5–44.
- Szulkin M.: *Romuald Minkiewicz – uczony i wolnomyśliciel*, „Człowiek i Światopogląd” 1963, nr 8, s. 143–150.
- Szulkin M.: *Początki polskiego ruchu wolnomyślicielskiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1976, nr 9, s. 111–118.
- Szulkin M.: *Profesor Henryk Ułaszyn*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 2, s. 123–128.
- Szulkin M.: *Prof. dr Majer Bałaban (w stulecie urodzin)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, Warszawa 1977, nr 1, s. 3–16.
- Szulkin M.: *Jaśkiewicz-Wroński: działacz i literat*, „Człowiek i Światopogląd” 1978, nr 3, s. 143–150.
- Szulkin M.: *Stefan Czarnowski*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 2, s. 152–161.
- Szulkin M.: *Ignacy Radliński – religioznawca i wolnomyśliciel*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 11–12, s. 166–174.
- Szulkin M.: *Józef Wasowski – wolnomyśliciel i publicysta*, „Człowiek i Światopogląd” 1981, nr 5, s. 167–177.
- Szuman S., Pieter J., Weryński H.: *Psychologia światopoglądu młodzieży. Idealizm, filozofia, religia. Opracowana na podstawie dzienników młodzieży*, Warszawa–Lwów 1933.
- Szurek S.: *Bilczewski Józef (1860–1923)*. [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1936, t. 2, s. 94–95.
- Szycówna A.: *Rozwój pojęciowy dziecka w okresie lat 6–12*, Warszawa 1899.
- Szycówna A.: *O zadaniach i metodach psychologii dziecka*, Lwów 1901 (wyd. 2, 1904 pt. *Jak badać umysł dziecka*; wyd. 3, 1925).
- Szydelski S., ks.: *Z walki o nadprzyrodzony charakter Biblii*, Lwów 1904.
- Szydelski S., ks.: „*Orfeusz*” *Reinacha*, „Gazeta Kościelna” 1910, t. 18, s. 504–506, 522–524.
- Szydelski [S.], ks.: *Początki chrześcijaństwa. Studium*, Warszawa 1911.
- Szydelski S., ks.: *Ludy pigmejskie a stan człowieka pierwotnego*, „Ateneum Kapłańskie” 1911, t. 6, s. 395–410.
- Szydelski S., ks.: [rec. z:] W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster–Aschendorf 1912, „Gazeta Kościelna” 1913, t. 21, s. 177 i 188.
- Szydelski S., ks.: *Historia religii a religia objawiona*, Lwów 1916.
- Szydelski S., ks.: *Studia nad początkami religii*, Lwów 1916.
- Szydelski S., ks.: *Metoda filologów w badaniach nad początkami chrześcijaństwa*, „Przegląd Teologiczny” 1922, t. 3, s. 183–204.
- Szydelski S., ks.: *Tydzień etnologii katolickiej i historii religii w St. Gabriel*, „Gazeta Kościelna” 1923, t. 30, s. 169–170, 176, 186–187, 194–195.

- Szydzelski S., ks.: *Kurs etnologii religijnej i historii religii w St. Gabriel*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński” 1923, z. 2, s. 262–271.
- Szydzelski S.: *Czasy przedhistoryczne w świetle badań J. Morgana i ks. W. Schmidta*, „Ateneum Kapłańskie” 1927, t. 13, s. 126–148.
- Szydzelski S.: *Religia helleniska. Stary Testament i chrześcijaństwo*, „Ateneum Kapłańskie” 1928, t. 21, s. 1–16, 105, 135, 227–247.
- Szydzelski S.: *Nowe wydanie „Historii religii” Chantepie de la Saussaye’a*, „Ruch Teologiczny” 1929, nr 2, s. 25–30.
- Szydzelski [S.], ks. [rec. z:] A. Anwander: *Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch...*, Freiburg 1927, ss. XVIII + 567, „Przegląd Teologiczny” 1929, t. 10, s. 378–381.
- Szydzelski S., ks.: *Eschatologia irańska a biblijna*, Lwów 1938.
- Szydzelski S., ks.: *Hellenizm a chrześcijaństwo*, „Ateneum Kapłańskie” 1938, t. 41, s. 209–232, 337–351.
- Szydzelski S., ks.: *Ks. Stefan Leon Skibniewski, myśliciel i apologeta*, „Ateneum Kapłańskie” 1948, t. 48, s. 281–287.
- Szyjewski A.: *Po co religioznawstwo etnologia religii?*, „Nomos” 1996, nr 15, s. 5–30.
- Szyjewski A.: *Czy Weber był religioznawcą?* [w:] M. Weber: *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1: *Taoizm i konfucjanizm*, Kraków 2000, s. XXXIII–XL.
- Szyjewski A.: *Etnologia religii*, Kraków 2001.
- Szymański A., ks.: *Poglądy demokracji chrześcijańskiej we Francji (r. 1892–1907)*, Poznań 1910.
- Szymański A., ks.: *Katolicyzm socjalny we Francji*, Włocławek 1911.
- Szymański A., ks.: *Stan badań nad religią pierwotną. Z powodu polskiego przekładu dzieła ks. bpa Le Roy*, „Ateneum Kapłańskie” 1912, t. 8, s. 250–261.
- Szymański A., ks.: *Uświadomienie katolickie. Przegląd krytyczny literatury religijno-katolickiej polskiej*, Warszawa 1913.
- Szymański A., ks.: *Zagadnienie społeczne*, Włocławek 1916 (przerobione wyd. 3, Lublin 1939).
- Szymański A., ks.: *Polityka społeczna*, Lublin 1925.
- Szymański A., ks.: *Mussolini i korporacyjna przebudowa Włoch. Prace z dziedziny socjalistyki*, Lublin 1927.
- Szymański E.: *Prace naukowe Józefa Sulkowskiego w Egipcie* [w:] *Szkice z dziejów Polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. J. Reychmana, Warszawa 1969, t. 3, s. 123–133.
- Szymański J. [Hempel J.]: [rec. z:] *Astrologia starożytna w kultach religijnych*, Warszawa 1929, „Miesięcznik Literacki”, Warszawa 1930, nr 6, s. 320–321.
- Szyszkowska M.: *Piotr Chojnacki*, „Ruch Filozoficzny” 1974, nr 2–3, s. 133–138.
- Śmiałek W.: *Stanisław Schneider (1858–1917)*, „Eos” 1917, t. 22, s. 149–152.
- Śmieszek A.: *Awestyjskie podanie o wieku złotym i potopie* [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestopięciolecia pracy literackiej prof. dr. Józefa Tretiaka*, Kraków 1913, s. 133–147.
- Śmieszek A.: *Egipt* [w:] *Teksty źródłowe do nauki w szkole średniej*, Kraków 1924, z. 1.
- Śmieszek A.: *Trzej bogowie greccy pochodzący z Azji Mniejszej*, „Rocznik Orientalistyczny” 1925, t. 3, s. 133–157.
- Śmieszek A.: *Literatura starożytnego Egiptu* [w:] *Wielka literatura powszechna*, Warszawa 1930, t. 1, s. 227–300; 1932, t. 5: *Antologia*, cz. 1, s. 136–163.
- Śmieszek A.: *Semicka i egipska nazwa Słońca*, „Rocznik Orientalistyczny” 1933, t. 9, s. 113–131.
- Śmieszek A.: *Religia egipska* [w:] *Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938], s. 361–435.
- Śmieszek Antoni Józef [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 384–386.
- Śp. Andrzej Gawroński, „Rocznik Orientalistyczny” 1926, t. 4, s. I–VII.
- Świątkowski H.: *Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stosunku prawnego*, Warszawa 1937.
- [Świętochowski A.]: *Dumania pesymisty*, „Przegląd Tygodniowy” 1876, nr 49, s. 548–550.
- [Świętochowski A.]: *O powstawaniu praw moralnych*, Warszawa 1877.

- [Świętochowski A.]: *Kto w szkole ludowej powinien uczyć religii?*, „Przegląd Tygodniowy” 1878, nr 38, s. 426–428.
- Świętochowski R., OP: *Fic Atanazy Urban (1901–1943)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1946, t. 6, s. 429.
- Tagore R.: *Sadhana. Urzeczywistnienie życia*, Warszawa 1914.
- Talko Hryncewicz J.: *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893.
- Talko Hryncewicz J.: *Kilka słów o medycynie tybetańskiej i jej stosunku do folkloru*, „Wiśła” 1897, t. 11, s. 784–798.
- Talko Hryncewicz J.: *Materyały do etnologii i antropologii ludów Azji Środkowej: Mongołowie, Buriaci i Tungusi*, Kraków 1910.
- Tarko M.: *Badania etnograficzne Eugeniusza Frankowskiego. Zasięg, problematyka, metody*, „Etnografia Polska” 1987, t. 31, s. 27–60.
- Tarnawski M.: *Arcybiskup Józef Bilczewski. Krótki rys życia i prac*, Lwów 1924.
- Tazbir J.: *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971.
- Tiele C.P.: *Theologie en godsdienstwetenschap*, „Gids” 1866, nr 30, s. 205–244.
- Tiele C.P.: *Geschiedenis van den Godsdienst*, Amsterdam 1876.
- Tiele C.P.: *Inleiding tot de godsdienstwetenschap*, Amsterdam 1896–1898, T. 1–2.
- Tokarski S.: *Eliade a Orient*, Warszawa 1984.
- Tokarski S.: *Posłowie* [do:] *Traktat o historii religii*, Łódź 1993 [wyd. 2], s. 487–506.
- Tomaszewski Z.: *Wolnomysłicielstwo Romualda Minkiewicza*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1963, nr 4, s. 128–149.
- Tomaszewski Z.: *Romuald Minkiewicz*, „Rocznik Wolnej Myśli 1963–1964” 1964, s. 107–110.
- Trentowski B.: *Pisma o filozofii religii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1965, t. 11, s. 140–258.
- Troszczanskij W.F.: *Ewolucja czarnej wiery (szamanstwa) u jakutów*. Posmiertnoje izdanie, riedaktirowannoje E.K. Piekarskim, dopolnionnoje primieczanijami E.K. Piekarskiego [...] i snabżennoje priłożenijami E.K. Piekarskiego, Kazań 1902.
- Tröger K.-W.: *Gnoza hermetyczna*, „Studia Religioznawcze” 1981, nr 16, s. 165–190.
- Tryjarski E.: *Bolesna strata turkologii polskiej. (Wspomnienie o prof. Ananiaszu Zajączkowskim)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1970, nr 3, s. 281–284.
- Tryjarski E.: *Pamięci prof. Ananiasza Zajączkowskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 1971, nr 3, s. 271–288.
- Trynkowski J.: *Problemy religii Gotów w korespondencji Godfryda Ernesta Groddecka i Joachima Lelewela*, „Przegląd Historyczny” 1980, z. 2, s. 325–331.
- Trzeciak S., ks.: *Stosunki polityczne u Żydów za czasów Chrystusa Pana*, Poznań 1906.
- Trzeciak S., ks.: *Literatura i religia u Żydów za czasów Chrystusa Pana*, Warszawa 1911, t. 1–2.
- Trzeciak S., ks.: *Rozwój naturalny chrystianizmu z innych religii albo teorye p. Andrzeja Niemojewskiego w świetle nauki*, Petersburg 1912.
- Trzeciak S., ks.: *Klimat i choroby w Palestynie w czasach Chrystusa Pana*, Warszawa 1928.
- Turasiewicz R.: *W piątą rocznicę śmierci prof. Tadeusza Sinki*, „Meander” 1971, nr 7–8, s. 293–297.
- Turczynowiczowa M.: *Kolberg Oskar (1814–1890)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1967–1968, t. 13, s. 300–304.
- Tuszowski J., ks. TJ: *O. Marjan Morawski, T.J. (1845–1901)*, Kraków 1932.
- Twórcy polskiej socjologii*. Pod red. J. Chałasińskiego, „Przegląd Socjologiczny” 1976, t. 28, s. 1–360.
- Tych T.: *Hempel Jan (1877–1937)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1960, t. 9, s. 380–382.
- Tyloch W.: *Archutowski Józef (1879–1944)*, „Euhemer” 1967, nr 3, s. 9.
- Tyloch W.: *Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1978.
- Tylor E.B.: *Primitive Culture*, London 1871 (wyd. polskie: *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1896–1898, t. 1–2).
- Tyszyński A.: *Pisma krytyczne*, Kraków 1904, t. 1.
- U grobowców i mogił*, „Roczniki Katolickie” 1931, t. 9, s. 426–428.

- Udziela S.: *Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1886, t. 10, s. 75–156.
- Udziela S.: *Religia i modlitwa u ludu Ropczyckiego*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 592–601.
- Udziela S.: *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicji...*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1890, t. 14, s. 1–136; 1891, t. 15, s. 53–180; s. 1892, t. 16, s. 1–57.
- Udziela S.: *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1898, t. 12, s. 131–187; 409–437, 585–614; 1899, t. 13, 14–29, 65–88, 193–222; 1900, t. 14, s. 1–12, 132–144.
- Udziela S.: *Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego*, „Lud” 1931, t. 30, s. 36–75.
- Udziela S.: *Ziemia Łemkowska przed półwieczem*, Lwów 1934.
- Ugrinowicz D.M.: *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*, Warszawa 1977.
- Ulewicz T. (red.): *W trzydziestolecie śmierci A. Brücknera*, Kraków 1971.
- Uniwersytet Jagielloński. *Złota Księga Wydziału Filologicznego*. Pod red. J. Michalika i W. Waleckiego, Kraków 2000.
- Urban K.: *Serafin Kiryłowicz (1903–1986)*, „Euhemer” 1987, nr 3–4, s. 246–248 (bibliogr. – s. 249–252).
- Urban W., bp.: *Ksiądz profesor Szczepan Szydelski*, Rzym 1969.
- Urban W.: *Działalność naukowa S. B. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, „Homo Dei” 1973, nr 4, s. 2650–270.
- Urban W., bp.: *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie i jego znaczenie dla nauki polskiej w okresie międzywojennym i jej organizacji w Polsce Ludowej*, „Studia Lubaczoviensia” 1983, t. 1, s. 2–62.
- Urbańczyk S.: *Długosze bóstwa* [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, Wrocław 1962, t. 1, cz. 2, s. 347–348.
- Urbańczyk S.: *Aleksander Brückner i jego prace mitologiczne* [wstęp do:] Brückner A.: *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 5–27.
- Verret M.: *Marksści a religia*, Warszawa 1968.
- Vetulani A.: *Profesor Gabriel Le Bras (1891–1970)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1970, t. 22, z. 2, s. 283–285.
- Villers Ch., de: *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther...*, Paris 1804.
- Vollers K.: *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*, Jena 1907 (tłum. polskie: *Religie świata w ich związku dziejowym*, Warszawa 1909).
- Voltaire: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, [Geneva] 1756.
- Vries J., de: *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg–München 1961.
- Waardenburg J.: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, Vol. 1: *Introduction and Athology*; Vol. 2: *Bibliography*, The Hague–Paris 1973–1974.
- Waardenburg J.: *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze*, „Euhemer” 1974, nr 3, s. 73–87.
- Waardenburg J.: *Religie i religia. Systematyczny zarys religioznawstwa*, Warszawa 1991.
- Wach J.: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftlicher Grundlegung*, Leipzig 1924.
- Wach J.: *Sociology of Religion*, Chicago 1944 (wydanie polskie: *Socjologia religii*, Warszawa 1961).
- Wajdowicz R.: *Julian Ochrowicz jako prekursor telewizji i wynalazca w dziedzinie telefonii*, Wrocław 1964.
- Walczewski Z.R. [Abramowski E.]: *Etyka a rewolucja społeczna*, „Przedświt” 1899, nr 11, s. 2–9; nr 12, s. 2–9.
- Walczewski Z.R. [Abramowski E.]: *Spółczesność rodowa*, Kraków 1890.
- Walicki A.: *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego* [przedmowa do:] B. Trentowski: *Stosunek filozofii do cybernetyki*, Warszawa 1974, s. XXXIII–XXXIV.
- Wanat S.: *Geografia religioznawcza* [w:] *Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego*, „Euhemer” 1970, nr 3–4, s. 67–71.
- Wanat S.: *Współczesna amerykańska socjologia religii*, „Człowiek i Światopogląd” 1974, nr 3, s. 201–214.

- Wantuła A.: *Dorobek naukowy ks. prof. W. Niemczyka*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1968, z. 1, s. 7–16.
- Wantuła J.: *Moje wspomnienia o Julianie Ochrowiczu*, „Dziennik Cieszyński” 1917, nr 106 i 107 (w tegoż: *Książki i ludzie. Szkice o wydawnictwach i piśmiennictwie na Śląsku Cieszyńskim*, Kraków 1956, s. 228–235).
- Wasercug J. /Wasowski/ J.: *Teorie powstania i przyszłość religii*, Warszawa 1905.
- Wasercug J. /Wasowski/ J.: *Wolna myśl. Szkice i tłumaczenia. Słowem wstępnym poprzedził I. Radliński*, Warszawa 1907.
- Wasercug J. /Wasowski/ J.: *Dzieło Andrzeja Niemojewskiego p.t. Bóg Jezus*, „Prawda” 1909, nr 41, s. 11–12; nr 42, s. 10–11.
- Wasercug J. /Wasowski/ J.: *O postępie w religii*, „Prawda” 1909, nr 8, s. 11–12; nr 9, s. 10–11; nr 10, s. 8–9 (nadbitka – Warszawa 1909).
- [Wasercug] Wasowski J.: *Herezje...*, Warszawa 1930.
- Waśkiewicz H.: *Ks. Prof. dr Piotr Chojnacki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1971, z. 1, s. 100–101.
- Wawrzyniecki M.: *Krwawe widma. Ciekawe procesy, tortury i osobliwe egzekucje*, Warszawa 1909.
- Wawrzyniecki M.: *Nowe naukowe stanowiska pojmowania i wyjaśniania niektórych przejawów w dziedzinie ludoznawstwa i archeologii przedhistorycznej*, Warszawa 1910.
- Wawrzyniecki M.: *Słowianie doby przed i wczesno historycznej*, Warszawa 1910.
- Wawrzyniecki M.: *Wglębień na kamieniach tak zwane „Boże stopki”*, Warszawa 1937.
- Wawrzyniecki M.: *Zabawa (gra) dzieci w „niebo i piekło”, „klasy”, jej starożytność, współczesne przejawy oraz zwyrodnienie*, Warszawa 1938.
- Weber M.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik” 1905–1906 (wydanie polskie: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994).
- Weber M.: *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2000, T. 1: *Taoizm i konfucjanizm*; T. 2: *Hinduizm i buddyzm*, T. 3: *Starożytny judaizm*.
- Wells H.K.: *Zmierzch psychoanalizy. Od Freuda do Fromma*, Warszawa 1968.
- Węglarz S.: *Dzieło Lévi-Straussa dzisiaj*, „Lud” 1987, t. 71, s. 3–9.
- Wężyk W.: *Podróże po starożytnym świecie*, t. 1: *Egipt – Dzieje*, Warszawa 1842; t. 2: *Egipt – obrazy*, Warszawa 1930.
- Whaling F. (ed.): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 1: *The Humanities*, Vol. 2: *The Social Science*, New York 1984–1985.
- Wikarjak J.: *Uczony–pedagog–tłumacz. Wspomnienie o Witoldzie Klingerze*, „Filomata” 1963, nr 167, s. 337–342.
- Willman-Grabowska H.: *Mythologie Brahmanique [w:] Mythologie Asiatique Illustrée*, Paris 1928.
- Willman-Grabowska H.: *L'idée de l'ātmán du Rig-Veda aux Brāhmana*, „Rocznik Orientalistyczny” 1931, t. 7, s. 10–25.
- Willman-Grabowska H.: *Le chien dans l'Avesta et dans les Védas*, „Rocznik Orientalistyczny” 1931, t. 8, s. 30–67.
- Willman-Grabowska H.: *L'idée de l'état dans l'Inde ancienne*, Warszawa 1933.
- Willman-Grabowska H.: *Przed dziesięciu laty (Garść wspomnień o Andrzeju Gawrońskim)*, „Rocznik Orientalistyczny” 1936, t. 12, s. 231–236.
- Willman-Grabowska H.: *Pojęcie i wyrażenia czasu w Wedach i Brāhmana*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, t. 15, z. 1, s. 3–22.
- Willman-Grabowska H.: *Demonologia Atharva-Vedy*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1948, t. 49, nr 1, s. 3–7.
- Willman-Grabowska H.: *Sarasvatī-Anāhita, et autres déesses. Etude de mythologie indo-iranienne*, Kraków 1953 (odbitka z: „Rocznik Orientalistyczny” 1953, t. 17, s. 250–272).
- Willman-Grabowska H.: *Dwadzieścia pięć opowieści Wampira*, Wrocław 1955.
- Willman-Grabowska H.: *Z problematyki indyjskiej: Kształty niektórych legend*, „Tygodnik Powszechny”, Kraków 1955, nr 14, s. 8.

- Willman-Grabowska H.: *Fragmenty z Mahābhāraty*, „Rocznik Orientalistyczny” 1957, t. 21, s. 459–490.
- Willman-Grabowska H.: *Indianistyka w Polsce i studia jej pokrewne* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 237–250.
- Willman-Grabowska H.: *O cnocie i niecnocie niewieściej*, Wrocław 1960.
- Winckelmann J.J.: *Geschichte der Kunst des Altertums*, Dresden 1764 (francuskie wyd. 2: *Histoire l'arte chez les anciens*, Paris 1802–1803, t. 1–3).
- Winckler H.: *Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Voelker*, Leipzig 1901.
- Winckler H.: *Światopogląd Babilończyków*, „Myśl Niepodległa” 1913, nr 235–237.
- Winklowska B.: *Tadeusz Żeleński (Boy). Twórczość i życie*, Warszawa 1967.
- Wiśłocki W.T.: *Bibliografia prac Aleksandra Brücknera* [w:] *Studia Staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 683–794.
- Wiślicki A.: „Idźmy głębiej”, „Przegląd Tygodniowy” 1878, nr 42, s. 470–472.
- Witaszewski M.: *Matieriały dla izuczenija szamanstwa u jakutow*, Irkutsk 1890.
- Witaszewski M.: *Iz oblastii pierwobytogo psichoniewroza*, „Etnograficzskoje Obozrienije” 1911, nr 1–2, s. 180–228.
- Witaszewski M.: *Wierowanija pierwobytogo czelowieka*, Peterburg 1913.
- Witwicki W.: *Rzut oka na kierunek W. Wundta w dziejach filozofii*, „Tygodnik Słowa Polskiego” 1902, nr 9, s. 5–8; nr 10, s. 7–8.
- Witwicki W.: [rec. z:] *W. James: A Pluralistic Universe*, „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 1, s. 5a–6b.
- Witwicki W.: [rec. z:] *Darwinizm a wiedza współczesna, Warszawa 1910*, „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 2, s. 22–23.
- Witwicki W.: *William James – próba charakterystyki* (streszczenie referatu wygłoszonego na 118. posiedzeniu PTF we Lwowie 18 XII 1911), „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 10, s. 222.
- Witwicki W.: [rec. z:] *Idzi Radziszewski: Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 3, s. 35–36.
- Witwicki W.: [rec. z:] *W. James: Memories and Studies*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 7, s. 127a.
- Witwicki W.: *William James jako psycholog*, „Przegląd Filozoficzny” 1913, t. 16, s. 21–63.
- Witwicki W.: *Psychologia. Dla użytku słuchaczy wyższych zakładów naukowych*, Lwów 1925, t. 1; 1927, t. 2 (wyd. 4, Warszawa 1962–1963, t. 1–2).
- Witwicki W.: *La foi des eclaires*, Paris 1939 (wyd. polskie: *Wiara oświeconych*, Warszawa 1959).
- Witwicki W.: *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, Warszawa 1958.
- Witwicki Władysław Józef [w:] A. Śródka, P. Szczawiński, *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. *Nauki społeczne*, z. 3, Wrocław 1985, s. 525–528.
- Wojan S.: *Marian Wawrzeniecki*, „Rocznik Wolnej Myśli” 1961, s. 232–236.
- Wojan S.: *Marian Wawrzeniecki, malarz i wolnomysliciel*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3, s. 91–119.
- Wojak T., ks.: *Wspomnienie o księdzu profesorze Karolu Serinim*, „Rocznik Teologiczny [ChAT]” 1982, s. 137–157.
- Wojak T., ks.: *Szkice z dziejów Reformacji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1977.
- Wojde K.G.: *Lexicon aegyptiaco-latinum...*, London 1775.
- Wojnarowski E.: *Jan Hempel*, „Kalendarz Wolnej Myśli”, Warszawa 1960, s. 61–64.
- Wojna-Sujecka J.: *Stanisław Brzozowski jako krytyk religii*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1961, nr 2, s. 82–90.
- Wojtczak J.: *Prof. Adam Krokiewicz*, „Życie i Myśl” 1967, nr 11–12, s. 72–74.
- Wojtkowski A.: *Ksiądz Idzi Radziszewski*, Lublin 1948.
- Wolarz W.: *Dygasński Adolf (1839–1902)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1948, s. 49–52.
- Wolfram K., ks.: *We wdzięcznej u nas pamięci*, „Kalendarz Ewangelicki” 1963, s. 56–63.
- Wolność sumienia. Szkice i polemiki. Księga pamiątkowa ku czci prof. dr Henryka Świątkowskiego*, Warszawa 1973.

- Wolski J.F. [Krzywicki L.]: *Początki cywilizacji. Na zasadzie i jako uzupełnienie badań Lewisa H. Morgana*, Paryż–Lipsk 1907.
- Wolski Z.: *Niepamięcią potomnych*, „Argumenty” 1977, nr 14, s. 12.
- Wolski Z.: *Boy walczący*, „Argumenty” 1978, nr 50, s. 8.
- Wolski Z.: *Wierny idei*, „Argumenty” 1979, nr 7, s. 1 i 4.
- Wołoszynowie L. i S.: *Wspomnienie o profesorze Stefanie Blachowskim*, „Ruch Pedagogiczny” 1962, nr 1, s. 1–7.
- Woroniecki J. (red.): *Przewodnik po literaturze religijnej*, Lwów 1914 (wyd. 2, Poznań 1927).
- Wroński H. [Jaśkiewicz T.]: *J.Wł. Dawid o religii*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 15, s. 431–434.
- Wroński H.: *Paweł Hulka-Laskowski. Wspomnienie pośmiertne*, „Głos Wolnych” 1947, nr 1, s. 8–10.
- Wroński H.: *Dr Zdzisław Mierzyński. W dziesięciolecie śmierci*, „Głos Wolnych” 1947, nr 10, s. 178–180.
- Wróblewski T.: *Profesor dr Witold Klinger*, „Lud” 1963, t. 48, s. 571–577.
- Wrzesień A.: [Lange A.] *Nowa mitologia*, „Głos” 1896, nr 28, s. 653–657; nr 29, s. 678–683.
- Wrzosek A.: *Julian Talko-Hryniewicz (sylwetka jubileuszowa)*, „Przegląd Antropologiczny” 1926, t. 1, s. 59–79.
- Wulff D.M.: *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999.
- Wunderle G.: *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, Eichstätt 1915.
- Wundt W.: *Völkerpsychologie*, t. 2: *Mythus und Religion*, Leipzig 1908.
- Wybrane problemy marksistowskiego religioznawstwa*. Pod. red. J. Grudnia, Warszawa 1973.
- Wyczawski H.E., ks.: *Idzi Radziszewski (1871–1922)* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Pod red. ks. H.E. Wyczawskiego OFM, Warszawa 1982, t. 3, s. 483–485.
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918–1933*, Lwów 1934.
- XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga Pamiątkowa 1954–1974*, Warszawa 1976.
- Zaborski A.: *Prof. dr Aleksy Klawek (1890–1969)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1971, nr 2, s. 209–210.
- Zaborski W., ks. TJ: *Darwinizm wobec rozumu i nauki*, Kraków 1886.
- Zaborski W., ks. TJ: *Źródła historyczne Wschodu odnośnie Pisma św.*, Kraków 1888.
- Zaborski W., ks. TJ: *Religie Aryów wschodnich*, Kraków 1894.
- Zaborski W., ks. TJ: *Najstarsze ludy na świecie. Studium etniczno-religijne*, Kraków 1898.
- Zadrożyńska-Barącz A.: *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska” 1968, t. 12, s. 15–28.
- Zajączkowski A.: *Życie i działalność b. p. A. Firkowicza (1785–1874)*, „Myśl Karaimska” 1925, z. 2, s. 11–19.
- Zajączkowski A.: *Literatura karaimska (szkic bibliograficzny)*, „Myśl Karaimska” 1926, z. 3, s. 7–17.
- Zajączkowski A.: *Unikanie wyrażen antropomorficznych w przekładach karaimskich*, „Myśl Karaimska” 1929, z. 2, s. 9–24.
- Zajączkowski A.: *Opis podróży do Ziemi Świętej*, „Myśl Karaimska” 1930–1931, z. 3–4, s. 26–42.
- Zajączkowski A.: *Przekłady Trenów Jeremjasza w narzeczu trocko-karaimskim*, „Rocznik Orientalistyczny” 1931–1932, t. 8, s. 181–192; 1934, t. 10, s. 158–178; 1936, t. 11, s. 94–95.
- Zajączkowski A.: *Karaimi na Wołyniu*, Równe 1933.
- Zajączkowski A.: *Studia nad językiem staroosmańskim. 2. Wybrane rozdziały z anatolijsko-tureckiego przekładu Koranu*, Kraków 1937.
- Zajączkowski A.: *Tadeusz Kowalski i jego prace orientalistyczne (21.VI.1889–5.V.1948)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 31–41.
- Zajączkowski A.: *Stanisław Schayer jako organizator orientalistyki warszawskiej (8.V.1899–1.XII.1941)* [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*. Praca zbior. pod red. S. Strelcyna, Warszawa 1957, s. 43–50.
- Zajączkowski A.: *Karaims in Poland. History. Language, Folklore, Science*, Warszawa 1963.
- Zajączkowski A.: *Kotwicz Władysław (1872–1944)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1968–1969, t. 14, s. 507–508.

- Zajączkowski A: *Kowalski Tadeusz Jan (1889–1948)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1968–1969, t. 14, 569–570.
- Zajączkowski W.: *Orientalistyka* [w:] *Polska Akademia Umiejętności 1872–1952. Nauki humanistyczne i społeczne*, Wrocław 1974, s. 354.
- Zalewski L., ks.: *Tajemnica Szymona Budnego*, Lublin 1946.
- Zaprzaluk S.: *Klasyki strukturalizmu. Claude Lévi-Straussa próba zespolenia natury i kultury*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Filozofia i Socjologia” 1984, nr 9, s. 25–39.
- Zawistowicz-Adamska K.: „Lud” Oskara Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego, „Lud” 1956, t. 42, cz. 1, s. 332–412.
- Zawistowicz-Adamska K.: *Wincenty Pol – badacz kultury ludowej*, Warszawa 1966.
- Zdaniewicz W.: *Analiza czynności społecznej w systemie religijnym według teorii F. Znanieckiego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1964, z. 2, s. 77–87.
- Zdybicka Z.J.: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1978.
- Zdybicka Z.J.: *Człowiek-zbawca człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii* [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*. Praca zbior. pod red. A.B. Stępnia, Rzym 1987, s. 181–185.
- Zdybicka Z.J.: *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.
- Zegarliński S.: *Powstanie przekonań i obrzędów religijnych według Malinowskiego*, „Przegląd Powszechny” 1916, t. 131, s. 135–154; t. 133, s. 196–211; t. 134, s. 327–345.
- Zeno z Werony, św.: *O dwunastu znakach (traktat 43. Do neofitów po chrzcie...)*, „Myśl Niepodległa” 1911, nr 184, s. 1319–1320.
- Zieliński T.: *Hermes und die Hermetik*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1904, t. 8, s. 321–372; 1905, t. 9, s. 25–60.
- Zieliński T.: *Idieja bogoczelowieka w greckiej i niemieckiej sagie*, „Wiadomości” 1910, nr 7, s. 3–40.
- Zieliński T.: *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, wyd. 2: *Hermes Trzykróćwielki*, 1921 (pierwotnie: *Giermies trizdy wielkiej „sopiernik christianstwa”*, „Wiadomości” 1905, nr 2, s. 696–725; nr 3, s. 244–271).
- Zieliński T.: *Rzym i jego religia*, Zamość 1920 (pierwotnie: *Rim i rzymska religija*, „Oczerki Wiadomości” 1903, t. 1, s. 5–53, 441–485 oraz: *Rom und seine Gottheit*, „Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung” 1903, nr 37–39).
- Zieliński T.: *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zamość 1921.
- Zieliński T.: *Piękna Helena*, Zamość 1921 (tłum. włoskie: *La bella Elena*, „Rivista di Studi Filosofici Religiosi” 1923, t. 4, s. 147–181).
- Zieliński T.: *Religia starożytnej Grecji*, Warszawa 1921, wyd. 2, 1937 (pierwotnie wydane w języku rosyjskim: *Religija drevniej Grecyi*, Piotrograd 1917).
- Zieliński T.: *Bóg i dobro. Jak moralność stała się religijną a religia moralną*, „Przegląd Współczesny” 1922, nr 4, s. 133–157 (wcześniej wydane w języku rosyjskim: *Bog i dobro (Kak nrawstwiennost’ stała religioznoj i kak religija stała nrawstwiennoj)*, „Wiadomości” 1917, nr 1, s. 113–140).
- Zieliński T.: *Les origines de la religion hellénistique*, „Revue de l’histoire des religions” 1923, s. 1–20.
- Zieliński T.: *Dionizos w religii i poezji*, „Przegląd Współczesny” 1923, nr 4, s. 260–280 (pierwotnie wydane w języku rosyjskim: *Dionis w religii i poezji*, „Russkaja Mysl” 1915, nr 7/2, s. 1–21).
- Zieliński T.: *La Sybille. Trois essais sur la religion antique et la christianisme*, Paris 1924.
- Zieliński T.: [rec. z:] *Andrzej Niemojewski: Biblia a gwiazdy*, „Przegląd Warszawski” 1924, nr 32, s. 304–305.
- Zieliński T.: *Religia hellenizmu*, Warszawa 1925 (pierwotnie wydane w języku rosyjskim: *Religija ellinizma*, Piotrograd 1922).
- Zieliński T.: *Powstanie grzechu w świadomości starożytnej Grecji*, „Przegląd Filozoficzny” 1925, t. 28, s. 24–58.
- Zieliński T.: *Z życia idej*. Seria 1, Zamość 1925; Seria 2, Warszawa 1938.

- Zieliński T.: *Hellenizm a judaizm*, Warszawa 1927.
- Zieliński T.: *Starożytność bajeczna*, Warszawa 1930, wyd. 2, 1957 (pierwotnie wydane w języku rosyjskim: *Antycznyj mir*, T. 1: *Ellada. Skazocznaja driewnost*, Pietrogard 1922).
- Zieliński T.: *Grecja niepodległa*, Warszawa 1933, wyd. 2, 1937, wyd. 3, 1958.
- Zieliński T.: *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Warszawa 1933–1934, t. 1–2.
- Zieliński T.: *September*, „Gazeta Polska” 1934, nr 242.
- Zieliński T.: *Rzeczpospolita rzymska*, Warszawa 1935, wyd. 2, 1958.
- Zieliński T.: *Elementy wschodnie w religiach świata antycznego* [w:] *Religie Wschodu*. Praca zbior., Warszawa [1938], s. 437–460.
- Zieliński T.: *Cesarstwo rzymskie*, Warszawa 1938.
- Zieliński T.: *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991.
- Zieliński Tadeusz Stefan [w:] A. Śródka, P. Szczawiński: *Biogramy uczonych polskich...*, Cz. I. Nauki społeczne, z. 3, Wrocław 1985, s. 591–596.
- Ziemnowicz M.: *Stefan Baley na tle współczesnej epoki*, „Roczniki Humanistyczne” 1954, z. 3, s. 141–167.
- Zimonia H. SVD: *Działalność naukowo-dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [w:] *Działalność Instytutu Anthropolos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*. Praca zbior. pod red. H. Zimonia SVD, Pieniężno 1980, s. 231–245.
- Zimonia H.: *W trzydziestolecie reaktywowania Katedry Historii i Etnologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* [w:] *Z badań nad religią i religijnością ludową*. Praca zbior. pod. red. H. Zimonia SVD, Warszawa 1988, s. 149–158.
- Zimonia H.: *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Warszawa 1984.
- Zimonia H.: *Działalność naukowo-badawcza Katedry Historii i Etnologii Religii KUL (specjalizacja Religioznawstwa Sekcji Teologii Fundamentalnej)*, „Biuletyn Informacyjny KUL”, 1985, nr 2, s. 60–64.
- Zimonia H. SVD: *Wybrana religiolologiczna bibliografia polska* [w:] G. Lanczkowski: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 149–162.
- Zimonia H.: *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989.
- Zimonia H.: *Działalność dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii KUL*, „Lud” 1990, t. 73, s. 251–255.
- Znaniński F.: *Zagadnienia wartości w filozofii*, Warszawa 1910.
- Znaniński F.: *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912.
- Znaniński F.: *Socjologia wychowania*, Warszawa 1928–1930, t. 1–2.
- Znaniński F.: *Studia nad antagonizmem obcych*, „Przegląd Socjologiczny” 1930–1931, nr 6–7, s. 34–69.
- Znaniński F.: *Miasto w świadomości jego obywateli*, Poznań 1931.
- Znaniński F.: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów 1934.
- Znaniński F.: *Twórczość naukowa Stefana Czarnowskiego* [w:] S. Czarnowski: *Spółeczeństwo–kultura*, Warszawa 1939, s. XXIX–XXXIX.
- Znaniński F.: *Stefan Czarnowski 1879–1937*, „Przegląd Socjologiczny” 1976, t. 28, s. 177–184.
- Znaniński F., Thomas W.I.: *Polish Peasant in Europe and America*, Boston 1918–1920, t. 1–5; 1958, New York, wyd. 3 (tłum. polskie: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976).
- Zych A.: *Psychologia religii*, „Euhemer” 1985, nr 2, s. 51–57.
- Zych A.: *Psychologia religii* [hasło w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 212–215.
- Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczystej. *Materiały z sesji popularnonaukowej*, Łomża 25–26 maja 1974. Pod red. J. Babicz i A. Kutrzeby-Pojnarowej, Warszawa 1978.
- Żebrowska M.: *Profesor Stefan Baley, pedagog, naukowiec, człowiek (W 15 rocznicę śmierci)*, „Psychologia Wychowawcza” 1968, nr 3, s. 299–317.
- Żebrowski B.: *Ludwik Gumpłowicz. Eine Bio-bibliographie*, Berlin 1926.

- Żmigrodzki M.: *Auxiliary, czyli sto kilkadziesiąt kongresów w czasie wystawy 1893 r. w Chicago*, Kraków 1895.
- Żmigrodzki M.: *Dwa odczyty na Kongresie Folklorystów w Paryżu 1900 r.: 1. Historia pierwotnej religii, 2. O megalitach w Europie*, „Lud” 1901, t. 7, s. 286–302.
- Żmigrodzki M.: *Historia swastyki (Odczyt wygłoszony na kongresie folklorystów w Paryżu w lipcu 1889 r.)*, „Wisła” 1891, t. 5, s. 333–350 (wydane także nieco zmienione m.in. pod tytułami: *Zur Geschichte der Svastica*, „Archiv für Anthropologie” 1890, t. 19, z. 3, s. 173–184; *Über das Svastica*, „Internationales Archiv für Ethnographie” 1891, t. 4, z. 4; *Histoire du Svastica*, Paris 1891).
- Żmigrodzki M.: *Kongres Folklorystów w Paryżu 1900 roku*, „Lud” 1901, t. 7, s. 78–79 [= „Wisła” 1901, t. 15, s. 118–125].
- Żmigrodzki M.: *Kongres katolicki i kongres wszech religii w Chicago 1893*, Kraków 1894.
- Żmigrodzki M.: *Kongres wszech religij w Chicago*, „Przegląd Powszechny” 1894, t. 42, nr 124, s. 39–57; nr 125, s. 212–234; nr 126, s. 334–353.
- Żmigrodzki M.: *Międzynarodowy Kongres Folklorystów w Paryżu roku 1889*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 969–982.
- Żmigrodzki M.: *Przegląd archeologii do historii pierwotnej religii*, Kraków 1902.
- Żmigrodzki M.: *Totemizm*, „Lud” 1909, t. 15, s. 9–19.
- Żurawicka J.: *Twórczość naukowa Ignacego Radlińskiego (1843–1920)*, Wrocław 1975.
- Życie i praca Jana Karłowicza (1836–1903)*. Książka zbiorowa, Warszawa 1904.
- Życiński J.: *Problem religii w pismach K. Marksa i F. Engelsa*, „Znak” 1977, nr 10, s. 1161–1168.
- Żydzi Polscy. Dzieje i kultura*, Praca zbior., Warszawa 1982.